

ПУТЬ

ОРГАНЪ РУССКОЙ
РЕЛИГІОЗНОЙ МЫСЛИ.

подъ редакціей Н. А. БЕРДЯЕВА,
при участі Б. П. ВЫШЕСЛАВЦЕВА

Въ предшествующихъ книжкахъ «Путь» были напечатаны статьи сълѣдующихъ авторовъ: Н. Н. Алексеева, П. Ф. Андерсона, Н. С. Арсеніева, М. Артемьева, П. Аршанбо (*Франція*), Н. Афанасьева, С. С. Безобразова, Е. Беленсонъ, Н. А. Бердяева, Н. Бубнова, прот. С. Булгакова, Р. Вальтера, Б. П. Вышеславцева, Франка Гавена, (*Америка*), М. Георгіевскаго, Н. Н. Глубоковскаго, И. Гофштеттера, В. Гриневичъ, Л. А. Зандера, В. В. Зѣньковскаго, отца А. Ельчанинова, П. К. Иванова, Ю. Иваска, В. Н. Ильина, А. Карпова, Л. П. Карсавина, А. Карташева, Н. А. Клепинина, С. Кавертца, (*Америка*) Л. Козловскаго (\dagger) (*Польша*), Г. Г. Кульмана, Т. Ц. Ку (*Китай*), М. Курдюмова, И. Логовскаго, Ф. Либа (*Базель*), Н. О. Лосскаго, Ж. Маритена (*Франція*), Я. Меньшикова, П. И. Новгородцева (\dagger), прот. Налимова (\dagger), С. Олларда (*Англія*), А. Погодина, Р. Плетнева, А. М. Ремизова, Д. Ременко, Ю. Сазоновой, графа А. Салтыкова, Н. Сарафанова, Е. Скобцовой, И. Смолича, В. Сперанская, И. Стратовова, В. Сеземана, П. Тиллиха (*Германія*), Н. Тимашева, С. Троицкаго, кн. Г. Н. Трубецкаго (\dagger), Н. Тургеневой, Н. О. Феодорова (\dagger), Г. П. Федотова, Г. В. Флоровскаго, С. Л. Франка, прот. С. Четверикова, Д. Чижевскаго, В. Эккердорфа, Г. Эренберга (*Германія*), отца Г. Цебрикова, Л. Шестова, кн. Д. Шаховскаго (*Іеромонаха Іоанна*).

— Адресъ редакціи и конторы: —
10, BD. MONTPARNASSE, PARIS (XV).

Цѣна 26-го номера: долл. 0,60.

Подписная цѣна — въ годъ долл. 2,25 (6 книгъ). Подписка принимается въ конторѣ журнала.

№ 27.

АПРѢЛЬ 1931

№ 27.

ОГЛАВЛЕНИЕ:

1. Прот. С. Булгаковъ. — Иуда Искаріотъ — Апостолъ Престр. датель (окончаніе)	3
2. Г. Федотовъ. — Трагедія древне-русской святости	43
3. С. Франкъ. — Достоевскій и кризис гуманизма (къ 50-лѣтію дня смерти Достоевскаго)	71
4. Н. Сарафановъ. — Открытое письмо В. В. Рудневу объ отданіи церкви отъ государства	79
5. Но вѣя кнїги: Л. Шестовъ. — <i>Kroner. Von Kant bis Hegel</i> и <i>Die Selbstverwirklichung des Geistes; C. Троицкїй Das Notbuch der russischen Christenheit; Н. Бердяевъ. — Асмус. Очерки истории диалектики въ новой философии</i>	95

ІУДА ИСКАРІОТЪ — АПОСТОЛЬ ПРЕДАТЕЛЬ.

Часть вторая (догматическая).

Въ евангельскомъ повѣствованіи объ Іудѣ рѣзко различаются два типа, синоптическій и іоанновскій, представляющіе въ соединеніи свое явную антиномію. У синоптиковъ мы имѣемъ съ разными оттѣнками и подробностями разсказъ объ апостольствѣ Іуды и объ его предательствѣ, такъ, какъ эта исторія могла быть наблюдана современниками или излагаема историкомъ. Эта есть изложеніе историко-прагматическое (хотя у Лк., единственного изъ синоптиковъ, который указываетъ, что въ Іуду вошелъ діаволь, уже намѣчаются переходъ къ іоанновской іудології). Евангеліе же отъ Іоанна, которое вообще является преимущественно божественную сторону въ Богочеловѣкѣ, и историческая событія относительно Іуды излагаетъ въ свѣтѣ божественного предвѣдѣнія и предопределѣнія. Здѣсь исторія становится прозрачна для вѣчности, для которой нѣть развитія и становленія, но есть лишь отъ вѣка предустановленное бытіе. Въ частности, при изложеніи исторіи Іуды здѣсь показуется изначальное вѣдѣніе Христомъ Своего предателя (Іо. 13. 19), какъ и предустанов-

лленность предательства. Достаточно сопоставить в съ тексты Іо., относящіеся къ Іудѣ, чтобы увидѣть, съ какою поразительною исключительностью разрѣшается именно эта задача. Уже съ самаго начала здѣсь свидѣтельствуется въ общей формѣ: «но самъ Іисусъ не ввѣрялъ Себя имъ, потому что зналъ всѣхъ и не имѣлъ нужды, чтобы кто свидѣтельствовалъ о человѣкѣ, ибо Самъ зналъ, что въ человѣкѣ» (Іо. 2. 24-25), что и подтверждается при избраніи апостоловъ (особенно Наѳанаила). Далѣе въ связи съ рѣчью объ Евхаристіи говорится объ Іисусѣ: «ибо Іисусъ отъ начала зналъ, кто суть невѣрующіе и кто предастъ Его» (6. 61), а затѣмъ Іисусъ и прямо говоритъ (апостоламъ): «не двѣнадцать ли васъ избралъ Я? но одинъ изъ васъ діаволь.»¹⁾ «Это говорилъ Онъ объ Іудѣ Симоновѣ Искаріотѣ, ибо сей хотѣлъ (имѣлъ — ἔμελε) предать Его, будучи одинъ изъ двѣнадцати» (6. 70-71). Далѣе на Тайной вечери, при умовеніи ногъ, которое у Іоанна является поводомъ для обличенія Іуды, говорится: «ибо зналъ Онъ предателя Своего, потому и сказалъ: не всѣ вы чисты» (13. 11). И далѣе, обращаясь къ ученикамъ, Іисусъ говоритъ: «если это знаете, блаженны вы, когда исполняете. Не о всѣхъ васъ говорю: Я знаю, которыхъ избралъ. Но да сбудется Писаніе: «ядущій со Мною хлѣбъ поднялъ на Меня пяту свою» (Пс. 40. 10). Теперь сказываю вамъ, прежде нежели сбылось, дабы, когда сбудется, вы повѣрили, что это Я» (13. 18-19). И, наконецъ, въ первосвященнической молитвѣ (Іо. 17. 12) также упоминается объ Іудѣ: «тѣхъ, которыхъ Ты далъ Мнѣ, Я сохранилъ, и никто изъ нихъ не погибъ, кроме сына погибели, да сбудется писаніе» (Пс. 108,

1) Проф. Муретовъ διάβολος переводить: измѣнникъ, однако безъ достаточного основанія: «Діаволь» означаетъ здѣсь, очевидно, того, кто станетъ орудіемъ діавола, въ кого онъ «войдетъ».

8, 17). Эта мысль о предустановленности предательства и гибели Иуды въ Писаніи, его обреченность, слагается уже въ цѣлую теологему въ Д. Ап. 1. 1 -20, въ рѣчи ап. Петра предъ избраниемъ двѣнадцатого апостола: «братія, надлежало исполниться тому, что въ Писаніи предрекъ Духъ Святый устами Давида объ Иудѣ, бывшемъ вождѣ тѣхъ, которые взяли Іисуса . . . Въ книгѣ Псалмовъ написано: «да будетъ дворъ его пустъ, и да не будетъ живущаго въ немъ», и «достоинство его да пріиметъ другой» (Пс. 68. 26; 108, 8). Тѣмъ самымъ устанавливается фактъ, что объ Иудѣ и объ его предательствѣ имѣется въ книгахъ пророчество, данное Духомъ Святымъ, и въ такомъ именно смыслѣ истолковываются — не безъ насилия надъ прямымъ ихъ смысломъ — указанные тексты псалмовъ. Можно сказать, что такимъ образомъ устанавливается относительно предателя нѣкій религіозный фатумъ, дѣйствующій *irresistibiliter*: Иуда является жертвой этой предустановленности къ гибели (*reprobatio*) (Такъ это и принимаетъ отецъ ученія о предестинаціи блаж. Августинъ (1)). Онъ призывается въ апостолы для того, чтобы стать предателемъ. Отсюда можно сдѣлать и обратное заключеніе :если бы онъ не былъ призванъ въ апостолы и вообще не былъ современникомъ Христа и въ Его окружениіи, то онъ не былъ бы и сыномъ погибели. Извѣстные тексты ап. Павла Рим. VIII-IX, если понять ихъ въ смыслѣ предопределѣнія, блѣднѣютъ предъ этимъ конкретнымъ свидѣтельствомъ объ обреченности Иуды, «да сбудется Писаніе».

1) *De natura et gratia*, P. L. t. XLIV, col. 250-1: quia vero Judam non suscitavit, nunquam dicendum est. Non potuit? Potuit ergo, sed noluit. Nam si voluisset, eadem etiam hac potestate fecisset, quia et Filius quos vult vivificat (Cp. Petri Lombardi, 1. Sent. dist. 43, c. 5: P.L. t. CXCII col. 640). При этомъ въ другомъ мѣстѣ: Quis dubitaverit Judas Christum, si voluisset non utique tradidisset, et Petrus, si voluisset quod ter Dominium non negasset (Lib. de Unit. Eccl., 9, 23)

И эта антиномія человѣческой судьбы, которая слагается изъ человѣческой свободы и божественного промышленія, предѣльно обостряется въ словахъ самого Христа: «не двѣнадцать ли Я васъ избралъ? но одинъ изъ васъ діаволъ». Сердцевѣдецъ изъ всего человѣчества избралъ въ числѣ двѣнадцати «діавола». Почему же и зачѣмъ Онъ его избралъ? и есть ли обреченный діаволу — апостолъ? и развѣ, съ другой стороны, является самъ Іуда отвѣтственнымъ за это избраніе?

Эти вопросы поставлены человѣческой мысли самимъ Евангеліемъ. Проблема Іуды есть настоящій стих *theologiae*. Проблематика предопредѣленія, которая обычно рассматривается въ богословіи отвлеченно, страннымъ образомъ проходитъ мимо этого факта, а въ немъ вопросъ поставленъ въ обнаженной остротѣ и въ предѣльной сгущенности. Ни Кальвинъ⁽¹⁾, ни Янсеній, страннымъ образомъ, не поражались исторіей Іуды и не останавливались на ней во всемъ ея принципіальномъ значеніи для ихъ богословія. (съ учениемъ о предестинаціи и репробаціі). Надлежитъ, прежде всего, во всю ширь развернуть проблему: Іуда попалъ не на свое мѣсто, оказался воплощеннымъ противорѣчіемъ и недоразумѣніемъ: апостоль-предатель! Но почему же могъ оказаться среди избранныхъ и призванныхъ Христомъ апостоловъ предатель? Было ли это слѣдствіемъ ошибки въ избраніи или же актомъ преднамѣреннымъ? Первое исключается всевѣдѣніемъ Божіимъ. Мы не можемъ приписать Сердцевѣдцу такой ошибки, которая не соотвѣтствовала бы даже естественной, человѣческой мудрости и проницательности. Но, помимо кощунственности

1) Кальвинъ только упоминаетъ Іуду мимоходомъ, совершенно не останавливаясь на немъ: *Institutio christiana religionis* (1559), lib. III. cap. XXVII (Corp. reformatorum, vol. XXX. Brunsvigae 1864, col. 693).

самой этой мысли о возможности ошибки, она исключена прямымъ и настойчивымъ свидѣтельствомъ Евангелія отъ Іоанна: Іисусъ въ далъ Своего предателя и, вѣдая, избралъ его. Однако эта послѣдняя мысль ведетъ насъ въ новую апорію: если Іуда былъ завѣдомо избранъ для предательства, да «сбудется писаніе», для исполненія плана спасенія, то онъ является безотвѣтной жертвой этого избранія. «Издѣліе скажеть ли сдѣлавшему его: зачѣмъ ты меня такъ сдѣлалъ? Не властенъ ли горшечникъ надъ глиной, чтобы изъ той же смѣси сдѣлать сосудъ для почетнаго употребленія, а другой для низкаго?» (Римл. 10. 20-21). Но тогда, конечно, нѣтъ предателя, для которого обычно находится столько обличеній, а остается лишь предательство, необходимое въ предустановленной цѣпи событий. Божіе всевѣдѣніе и всемогущество какъ бы спорятъ здѣсь съ Божіею мудростью и благостью, и получается безысходная апорія, подобная той, которая раскрывается въ священной трагедіи Іова: Богъ какъ будто здѣсь или не все видитъ и не все знаетъ, или же не все можетъ и не все хочетъ, и Божій промыселъ о мірѣ закрывается непроницаемымъ покровомъ фатума (мойры), который, по античному разумѣнію, царить не только надъ человѣкомъ, но и самими богами (онъ разъясняется только въ прологѣ и эпилогѣ книги Іова). Въ проблемѣ Іуды ставится вопросъ о божественномъ промыслѣ въ мірѣ и человѣкѣ. Какъ Богъ промышляетъ о мірѣ, каковы общія основанія этого промышленія, хотя бы оно и оставалось закрыто для насъ въ путяхъ своихъ? Хотя въ богословскихъ руководствахъ имѣется цѣлый отдѣлъ о промыслѣ Божіемъ, которымъ Богъ сохраняетъ мірь и управляетъ имъ, тѣмъ не менѣе самое существо его остается безъ разсмотрѣнія. Въ зап. богословіи, начиная съ блаж. Августина, общій вопросъ о промыслѣ

разсматривается лишь въ одномъ изъ частныхъ примѣненій, именно въ ученіи о благодати и спасеніи. Въ борьбѣ съ пелагіанствомъ и затѣмъ съ массиліанствомъ, Августинъ является истиннымъ родоначальникомъ ученія о предопределѣленіи, которое получило затѣмъ такое развитіе въ католическомъ богословіи и въ реформації. Это было связано съ отрицаніемъ свободы воли, которая у падшаго человѣка выражается въ склонности къ грѣху, и благодать спасаетъ опредѣленное число предыбранныхъ изъ всей *massa perditionis* нѣкоторымъ божественнымъ насилиемъ, неотвратимо и непреодолимо. Эта мысль наложила свою печать на католическое богословіе въ томизмѣ, который принялъ основную августиновскую идею о предопределѣленіи ко спасенію, хотя и остановился въ нерѣшительности передъ предопределѣніемъ къ осужденію(1), и въ первомъ смыслѣ сдѣлано было постановленіе Тридентскаго собора(2). У Янсенія (XVII в.) изложеніе ученія Августина(3) приняло настолько рѣзкое выраженіе въ духѣ предестинизма, что вызвало осужденіе папы Инноцентія X (1653)(4). Напротивъ, въ молинизмѣ (ученіе испан. іезуита Molina и его школы) мы имѣемъ попытку освободиться отъ односторонностей томизма. Въ реформатствѣ идея предопределѣленія получила радикальное выраженіе въ ученіи Кальвина. Богъ предвѣчно предопределѣлилъ однихъ ко спасенію, другихъ къ погибели. Принимать первое и отвергать второе онъ считалъ «дѣтскимъ». Паденіе первого человѣка, послѣ которого онъ потерялъ свою свободу, также было результатомъ воли Божіей. Единственное основаніе и объясненіе для этого заключается въ верховной волѣ Божіей,

1) Ученіе, о предопределѣленіи Фомы Аквинского излагается имъ въ *Summa theologiae*, qu. XXIII.

2) Denzingeri Enchiridion 805, стр. 273.

3) J a n s e n i u s . Augustinus vol. 1-III.

4) Denzinger. 1092-1096, стр. 341.

абсолютной и требующей къ себѣ преклоненія. Все въ мірѣ и въ человѣческой жизни, и въ паденіи, и въ отверженіи, происходит во славу Божію, предъ которой должно преклониться твореніе. Ученіе Кальвина въ этомъ въ поразительной степени приближается къ Исламу: трансцендентный Аллахъ повелѣваетъ во славу Свою дрожащей твари. Ученіе Кальвина, принятое въ реформатствѣ и пуританизмѣ, было осуждено и на западѣ (на Тридентскомъ соборѣ)(1) и на востокѣ, который, впрочемъ, до сихъ поръ ждетъ еще самостоятельнаго богословскаго самоопредѣленія по этому вопросу, потому что доктринальные споры о свободѣ и предопределѣніи прошли въ значительной степени мимо него(2).

Тѣмъ не менѣе, повторяемъ, въ западномъ богословіи вопросъ стоитъ не объ общемъ отношеніи Бога къ міру и къ человѣку, но лишь о благодати, т. е. не о промыслѣ, а о спасеніи, которое, конечно, представляетъ собой лишь одно изъ проявленій промысла Божія, но его не исчерпываетъ. Однако, это частное ученіе предполагаетъ въ качествѣ предпосылки и это общее соотношеніе, хотя послѣднее и никогда не дѣжалось предметомъ нарочитаго разсмотрѣнія. Эту предпосылку можно вывести за скобки, какъ общую для всѣхъ ученій: августинизма, томизма, янсенизма, кальвинизма и даже молинизма. Она состоить въ такомъ пониманіи отношенія Бога къ міру, при которомъ Богъ остается трансцендентнымъ, дѣйствуетъ на него извнѣ, какъ на объектъ, во свидѣтельство величества Божія. Согласно этому мірь есть вещь въ рукахъ боже-

1) Denzinger, 827, стр. 279.

2) Мы имѣемъ опредѣленіе Иерусалимскаго собора 1672, вошедшее въ Писание восточныхъ патріарховъ (гл. 4). Направленное противъ кальвинизма, оно отличается вообще эклектизмомъ и въ общемъ воспроизводить католическое учение о *praedistinatio ad gloriam* и *gerprobatio post praevisa merita*.

ственного мастера, такъ же какъ и человѣческая душа. Вся активность и вся свобода остается на сторонѣ Бога, а вся пассивность и пластичность на сторонѣ міра, который не имѣеть свободы въ себѣ, вообще своей собственной активности, какъ и способности сопротивленія. Но эта трансцендентность Бога міру послѣдовательно отнюдь не выдерживается, потому что Богъ поставляется въ одну логическую плоскость съ міромъ во времени, въ качествѣ предшествующей причины, откуда и самое понятіе пред опредѣленія. Нужды нѣть, что сопоставляются несоизмѣримыя между собою величины: Богъ и міръ. Тѣмъ не менѣе соотношеніе между ними опредѣляется такъ, что Богъ своею волею въ качествѣ первой причины опредѣляетъ пути міра, заводить его механизмъ. Тѣмъ самымъ Богъ входитъ во временное бытіе, въ мировой процессъ, какъ опредѣляющій его агентъ. Получается противорѣчіе между сверхмірной трансцендентностью Бога и этимъ Его космизмомъ. Съ другой стороны, — и въ этомъ новое противорѣчіе, — здѣсь устанавливается совершенная внѣбожественность міра и виѣмѣрность Бога, такъ что дѣйствіе Бога въ мірѣ понимается какъ сверхприродное или «благодатное» вхожденіе въ него божественныхъ силъ и божественной жизни. Это еще соответствуетъ благодати, которая есть, дѣйствительно, божественное, сверхприродное начало въ природѣ, сверхтварное въ твари. Но этимъ вовсе не опредѣляется общее отношеніе Бога къ міру, выражющееся въ промышленіи Бога о мірѣ, потому что оно включаетъ въ себя не только благодатное въ собственномъ смыслѣ, т.-е. сверхприродное дѣйствіе Бога въ мірѣ, но и общее Его дѣйствіе въ немъ, «сохраненіе и управлѣніе» имъ (то, что называется иногда природная благодать, *gratia naturalis*, — конечно, очень многозначное понятіе, которое само по себѣ должно бы

побудить къ совершенному пересмотру всего учения о благодати).

Какъ предметъ промысла Божія, міръ не есть только вещь или объектъ въ рукахъ Божіихъ, — онъ имѣть свое собственное бытіе, данное ему Богомъ при сотвореніи, свою собственную природу, свою собственную жизнь. И въ то же время эта тварная природа не остается въ Бога, потому что онтологически виѣбожественного бытія вообще не существуетъ. Міръ пребываетъ въ Богъ, хотя и не есть Богъ, и отношение Бога къ міру въ промыслѣ Божіемъ опредѣляется не какъ одностороннее дѣйствіе Бога на виѣ Его лежащий и Ему чуждый міръ, но какъ взаимодѣйс-
твіе Творца съ твореніемъ. Для этого взаимодѣйствующія стороны должны обладать, прежде всего, собственной реальностью и самобытностью, а вмѣстѣ и взаимной связанностью и обусловленностью, которые однако совершенно отсутствуютъ въ предестинаціонизмѣ всѣхъ оттѣнковъ. Для того, чтобы стать самобытнымъ, міръ долженъ быть божественнымъ въ своей положительной основѣ. Онъ и является имъ, поскольку міръ есть тварная Софія, полнота божественныхъ идей — силъ, которыхъ, будучи погружены въ небытіе въ божественномъ актѣ творенія, пріобрѣли для себя ино-бытие въ мірѣ. Единая Софія и единый божественный міръ существуетъ и въ Богъ, и въ твореніи, хотя и по разному: предвѣчно и во времени, абсолютно и относительно (тварно). Софійность міра есть божественность его основы, тварность его есть относительность и ограниченность ея существования. Благодаря божественности своей основы, міръ сохраняетъ самобытность въ очахъ Божіихъ, хотя и сотворенъ изъ ничего; благодаря тварности онъ сохраняетъ самостоятельность своего бытія также въ очахъ Божіихъ. Богъ даль міру при сотвореніи подлинную реальность, которая по-

ложена Имъ на вѣки и для самаго Творца. Силою этой божественной реальности, какъ и силою этого непреодолимаго различія, міръ существуетъ и для себя, и для Бога, и отношеніе между ними можетъ быть только въ порядкѣ взаимодѣйствія, какъ бы оно ни было глубоко, интимно и всесторонне, вплоть до соединенія двухъ природъ, Божественной и тварной, и обоженія человѣчества во Христѣ и Церкви. Для того, чтобы взаимодѣйствіе это было полнымъ, необходимо, помимо реальности обоихъ сторонъ, еще ихъ подобіе или соответство. Богъ сотворилъ въ человѣкѣ Свой собственный образъ во всей реальности его, даль ему жизнь, сдѣлавъ его для себя другимъ (другомъ). Но въ то же время этотъ тварный міръ не способенъ къ самостоятельной вѣбожественной жизни, онъ содержится въ рукѣ Божіей, и при всей самобытности своей, онъ не можетъ отпасть отъ Бога, сохранивъ полноту своего бытія. Діаволъ соблазнилъ прародителей къ такому отпаденію отъ Бога и къ самозаконности міра («будете, какъ боги», «Адамъ сталъ какъ одинъ изъ Насъ». Быт. 3, 4. 22) и міръ болѣзнуетъ и страждеть въ этомъ отпаденіи, онъ нуждается въ искупленіи и возстановленіи, которое и дано черезъ Христа. Поэтому міръ не можетъ быть оставленъ вѣнѣ промысла Божіяго, на свое собственное изволеніе, Богъ помогаетъ міру становиться самимъ собой, вмѣстивъ всю божественную полноту, и вершина этого взаимодѣйствія Бога съ міромъ, «экономія» нашего спасенія, есть богооплощеніе. Богъ непрестанно воздѣйствуетъ на міръ, однако никогда не превращая его только въ объектъ или вещь не обезличивая и не лишая его собственной жизни, изначально въ твореніи на вѣки ему данной всемогуществомъ Божімъ . Сотворивъ міръ во всемогуществѣ, Богъ вольно Себя тѣмъ самымъ ограничились, вступивъ на путь взаимодѣйствія съ

міромъ. Пути Божіи въ мірѣ, не переставая бытъ безошибочнымъ осуществленіемъ благости и мудрости Божіей, суть уже пути не творенія, но промышленія, т.-е. взаимодѣйствія, которое есть образъ любви Божіей къ творенію. Богъ осуществляетъ свои цѣли уже не помимо творенія, но съ нимъ самимъ, щадя его тварную свободу и признавая его тварную самобытность. Богъ-Промыслитель есть Богъ исторіи, живущій вмѣстѣ съ міромъ. Эта совмѣстная жизнь Бога съ міромъ предѣльную ясность получаетъ въ событияхъ богооплощенія: рождества Христова, Его жизни, смерти и воскресенія, вознесенія и одесную Бога сидѣнія, второго и славнаго Его пришествія.

Говоря это, мы не ввергаемъ Бога въ міровой процессъ и не вносимъ исторію или развитіе въ жизнь самого Божества, которое абсолютно, неизмѣнно, всеблаженно, вѣчно. Этой вѣчности и абсолютности Божества не измѣняетъ и не упраздняетъ твореніе міра. Однако, здѣсь мы имѣемъ предѣль человѣческаго постиженія Бога, который и отмѣчается антиноміей. Богъ въ себѣ и Богъ, какъ Творецъ, суть антиномическія опредѣленія, которыя, будучи логически несовмѣстимы, однако, образуютъ тожество, причемъ оба члена антиноміи равно необходимы при опредѣленіи отношенія Бога къ міру: еслибы Богъ былъ только Творцомъ, не имѣющимъ собственной абсолютной жизни, то Онъ не отличался бы отъ міра (пантеизмъ, тео-космизмъ) еслибы Богъ не былъ Творцомъ, т. е. , не раскрывалъ божественной жизни въ становленіи, въ относительномъ, Его абсолютность была бы ограничена самою собою. Богъ долженъ ради абсолютности своей дать мѣсто и относительности, т.-е. міру. Богъ самъ не становится въ мірѣ, но міръ становится въ Богѣ, — происходитъ генезисъ относительного въ абсолютномъ. Богъ въ вѣчности Своей объемлетъ въ единомъ сверхвременному актѣ всю

полноту бытія, съ его пространственностью и временностю. Здѣсь нѣтъ прошлаго, настоящаго и будущаго, здѣсь нѣтъ даже самого творенія, какъ возникновенія, ибо въ вѣчности Божіей и міръ вѣченъ, здѣсь нѣтъ даже богооплощенія, какъ исторического события, ибо Богъ вѣчный въ неизмѣнности своей объемлетъ и богооплощеніе. Здѣсь все міровое бытіе сливается въ точку. Въ вѣчности Божіей нѣтъ времени, нѣтъ міра, нѣтъ творенія, нѣтъ богооплощенія, нѣтъ послѣдняго свершенія, ибо все ею въ предвѣчномъ актѣ объемлется. Въ жизни же Божіей съ міромъ, въ твореніи и промышленіи о немъ, во взаимодѣйствіи съ нимъ, это все существуетъ силою божественной реальности. Міръ положенный Богомъ въ небытіи, возникшій изъ ничего, имѣеть реальность несокрушимую и не преодолимую даже для самого Бога, который не раскаивается въ дѣлахъ Своихъ и не дѣлаетъ несущимъ сотворенного изъ не-сущаго, не возвращаетъ въ ничтожество ничего изъ сотворенного Имъ. Потому каждый человѣкъ и все твореніе реальны реальностью Божіей и въ этомъ смыслѣ равнореальны Богу. Но въ то же время реальность міра и человѣка не является закрытой и непроницаемой для Бога, ее сотворившаго по собственному образу. Напротивъ, эта проницаемость творенія для Творца является путемъ къ его собственному осуществленію, а *realibusadrealiora*, къ обоженію твари. Но оно совершается при сохраненіи реальности твари, безъ насилия надъ нею. Поэтому божественное, благодатное воздействиѣ при всей сверхприродности своей имѣеть для себя условіе и границу въ самобытности твари, которая можетъ закрываться или открываться благодатному воздействию. Человѣкъ созданъ Богомъ для Бога, для причастности Божественной жизни, но онъ созданъ въ себѣ и для себя. Свобода творенія въ его самобытности нерушима для Бога. Отсюда

и возникаєтъ міровой и исторический процессъ, — становленія міра самимъ собой, его полнаго ософіенія(1). Можетъ возникнуть вопросъ: не получается ли при такомъ пониманіи полнѣйшій индeterminизмъ, при которомъ міръ можетъ принять путь развитія, совершенно противоположный путемъ Божіимъ и божественному смотрѣнію? На этотъ вопросъ слѣдуетъ отвѣтить рѣшительнымъ отрицаніемъ. Міру, при всей его самобытности и свободѣ, свойственна общая божественная детерминированность, какъ внутренній законъ и онтологическая норма его бытія, и это есть *софійность міра*. Онъ самобытенъ, но не самозаконенъ, ибо онъ есть твореніе. Самобытность и реальность міра относится лишь къ обладанію природой, данною Творцемъ, вложеною въ твореніе, въ пустоту его собственного ничтожества. Твореніе и въ немъ человѣкъ сами себѣ даны и, конечно, заданы. Отсутствіе всякой данности, полная актуальность самополаганія присуща лишь жизни св. Троицы. Тварная же и человѣческая свобода не абсолютна, ея актуальность относится лишь къ образу осуществленія данности, пути же и предѣлы ея этою данностью предопределены, и эта предетерминированность творенія опредѣляетъ тѣмъ, что «будетъ Богъ всяческая во всѣхъ». Сатана, обманывая прародителей иллюзіей — «стать какъ боги», увлекаетъ ихъ живой идеей своего собственного, не Божьяго міра, абсолютного акта изъ себя, своей собственной, не по образу Божіему сущей человѣчности. Но это есть обманъ и самообманъ для человѣка: свобода и творчество для него определены его софійностью. Свободно онъ осуществляетъ или не осуществляетъ эту свою реальность. Сво-

1) Отрицаніе этой мысли содержится въ сужденіи бл. Августина, что судъ надъ міромъ на основаніи предвидѣнія и предопределѣнія Божія могъ бы наступить уже въ началѣ исторіи, не ожидая конца.

бода есть *modusъ данности*, но не самотворческий актъ. На такую претензію твари «стать, какъ боги» онтологія даеть лишь одинъ отвѣтъ: ex *nihilo nihil fit*. Но и свобода модальная или тварная въ обладаніи данностью, жизни въ ней, все же есть въ извѣстномъ смыслѣ самотворчество, жизненное самоопределѣніе. Это единство свободы и данности — заданности (необходимости) выражаеть природу личности. Данностью для человѣка является въ извѣстномъ смыслѣ и его собственная индивидуальность, тотъ софійный лучъ изъplerомы небеснаго человѣчества, который составляетъ предвѣчную его основу. Въ онтологической, софійной основѣ въ Богъ каждый человѣкъ принадлежитъ вѣчности Божіей, — какъ говорится въ *Бытіи*, 2. 7: «вдунулъ Богъ» изъ Себя дыханіе жизни въ человѣка. Но въ своемъ природномъ бытіи человѣкъ при сотвореніи своемъ получаетъ себя какъ данность, какъ свою собственную природу, которая для него является основой жизни и вмѣстѣ съ тѣмъ заданностью. Однако въ этой самоданности человѣка содержится и свободное обладаніе ею. Свообразное соединеніе акта и факта, самотворчества и данности, именно мы и имѣемъ въ личностіи духовнаго существа, — человѣка и ангела. Личность является носительницей свободы. Божественная свобода, которая находится по ту сторону необходимости (и въ этомъ смыслѣ не можетъ даже называться свободой въ смыслѣ соотносительности съ необходимостью), всю свою жизнь осуществлять лично, въ тріпостасномъ актѣ св. Троицы, Ея тройственномъ самоположени. Напротиѣ, тварная свобода есть лишь модальность бытія для себя данности. Тварное ничто, изъ котораго все сотворено, само въ себѣ пусто, оно не содержитъ въ себѣ ничего творческаго, поэтому это ничто (*oὐκέτι*) и не можетъ само себя вызвать къ бытію, но нуждается для того въ творче-

скомъ актѣ Божества. Однако это ничто, оказывается тѣмъ нулемъ, который получаетъ бытіе при единицѣ, ее множа, и этой единицей являются софійныя сѣмена бытія, всѣваемыя Богомъ. Наряду съ своимъ божественнымъ, у Бога бытіемъ въ Премудрости Божіей, они получаютъ бытіе для себя, въ тварномъ мірѣ и тварной свободѣ. Ничто оказывается здѣсь началомъ тварной свободы и творчества въ человѣкѣ, которое имѣетъ темой и предметомъ осуществить себя въ своемъ софійномъ образѣ. (1) Но такая свобода, хотя онтологически она относится лишь къ модальности, получаетъ всю тварную реальность. Она содержитъ въ себѣ возможность противленія и косности, грѣховнаго противоборства, но она является и основой самобытности, реальности тварнаго міра, тварной Софіи, которая безъ этого ничѣмъ бы не отличалась отъ Софіи божественной. Эта модальность и составляетъ то, что называется у д о б о р е - в р а т и о с т ю т в а р и , — возможность ея паденія и возстанія. Модальность свободы, какъ удобопревратность, содержитъ въ себѣ и возможность своего преодолѣнія, освобожденія отъ этой тварной свободы, выходъ за нее, по ту сторону ея, къ образу Божію. Такъ, св. ангелы, пройдя испытаніе въ свободѣ, утвердились въ добрѣ, и утратили свою удобопревратность (многіе думаютъ, что то же произошло и съ демонами, утвердившимися въ злѣ). Это же имѣетъ мѣсто и относительно святыхъ Божіихъ человѣковъ, какъ и всего спасеннаго человѣчества въ царствѣ славы, такъ что въ извѣстномъ смыслѣ и спасеніе есть преодолѣніе свободы, какъ удобопревратности. Тѣмъ не менѣе тварная свобода для всѣхъ духовныхъ существъ, для ангеловъ и для человѣковъ, а въ лицѣ ихъ и для міра, есть единственный и неизбѣжный

1) Ср. мой *Септь Невечерній*, отдѣль: Тварное Ничто.

образъ ихъ бытія, какъ и самого сотворенія міра, — не въ его основаніяхъ, которыя положены Богомъ, но въ полнотѣ славы, которая осуществляется при участіи тварной свободы. Она и есть участіе человѣка въ своемъ собственномъ самоствореніи, хотя и по данному ему образу и подобію.

Эту свободу мы познаемъ въ себѣ и въ другихъ во временномъ, эмпирическомъ бытіи. Однако исчерпывается ли имъ наша свобода и это наше самоопределѣніе? Начинается ли наша жизнь отъ пустого, для всѣхъ равнаго мѣста или же она кустится изъ нѣкоего метаэмпирическаго корня? Не находимъ ли мы въ себѣ внутренняго самосвидѣтельства нѣкоей индивидуальной окачествованности, которой мы различаемся между собою и которую мы раскрываемъ въ нашей жизни?

Одной изъ замѣчательнѣйшихъ интуїцій Шопенгауера (въ его Проблемахъ этики) является ученіе объ интеллигibleльномъ характерѣ человѣка, который лежить въ основѣ его эмпирическаго характера и есть изначальное порожденіе космической воли, принудительно его ведущей. Онъ дѣлалъ изъ этой мысли, въ угоду своей метафизикѣ воли, преувеличенные выводы отрицанія реальности эмпирической свободы въ смыслѣ при онтологическомъ детерминизме, граничащаго съ фатализмомъ. Признаніе интеллигibleльного характера вовсе не исключаетъ реальности эмпирической свободы въ его осуществленіи, но оно содержить въ себѣ въ высшей степени важную истину, именно что люди приходятъ въ міръ различно окачестванными, какъ это ставится въ всякаго сомнѣнія и всѣмъ содержаніемъ священной исторіи и ея планомъ. Чѣмъ же опредѣляется эта окачествованность? Во первыхъ, она связана съ индивидуальной идеей человѣка, его особымъ софійнымъ образомъ. Въ вѣчности Божіей вся полнота человѣ-

ческаго и ангельскаго міра, вся тварная Софія, зрится во всѣхъ ея лучахъ и іерархіяхъ, они и суть индивидуальные образы творенія, тѣ съмена бытія, которыя въ нась вложены. Это есть интелигibleльная данность и тема для каждой индивидуальности, а вмѣстѣ съ тѣмъ и основаніе для ея опредѣленного конкретнаго мѣста въ міровомъ бытіи, какъ и въ его пространствѣ и времени, въ его исторіи. Это соотвѣтствуетъ детерминированность творенія. Но при этомъ существуетъ еще и разница между твореніями Божіими, послушными Еgo велѣнію по отсутствію въ немъ свободы (весь до-человѣческій міръ) и существѣ свободныхъ. Богъ ввѣряеть Свои творческія идеи свободнымъ существамъ, не какъ вещамъ, но какъ бы въ ихъ распоряженіе, творить ихъ въ свободѣ тварной (отъ этого «природа» въ своемъ родѣ гораздо совереннѣе человѣка, адекватнѣе своей идеѣ, поскольку она не связана съ человѣкомъ и не несетъ вмѣстѣ съ нимъ бремя его свободы и его грѣха). И эта свобода, онтологическая привилегія тварного ничто, возникаетъ не послѣ сотворенія человѣка, но уже вмѣстѣ съ этимъ твореніемъ, на самой грани его. Въ этомъ смыслѣ должно сказать, что свободныя существа, ангелы и человѣки, какъ бы соучаствуютъ въ своемъ собственномъ твореніи, принимають его своей свободой, и это участіе человѣка въ своемъ твореніи есть отсвѣтъ его богоподобія, образъ Божій въ немъ, пронизывающій и самое его возникновеніе, придающій ему актуальность. Для насъ совершенно закрытъ теперь этотъ актъ метафизического нашего генезиса. Ибо, возникши къ бытію, мы не можемъ его увидѣть, какъ не можемъ посмотретьъ, что дѣлается въ комнатѣ, когда нась тамъ нѣтъ, но мы нашупываемъ его мыслю и мы несемъ его анамнезисъ въ свое міръ самосознаніи. Это есть сознаніе надвременности, несotворенности нашего я, которое есть, по вѣрной интуиції

Фихте, акть самополаганія въ свободѣ. Мы вмѣстѣ съ Богомъ произносимъ о себѣ я при нашемъ сотвореніи и тѣмъ говоримъ свое да въ отвѣтъ на Его творческое да будеть (*fiat*). Но этого мало. Тварь не только говоритъ свое свободное да творческому зову Божію къ бытію, но она говоритъ его въ отвѣтъ на конкретное и опредѣленное индивидуальное призваніе. Не безкачественныя и лишь нумерически отличающіяся между собою я творить Богъ, но опредѣленныя личности. И твореніе Божіе совершается въ предстоянії я съ его свободой предъ самимъ собою въ божественномъ первообразѣ и въ принятіи имъ этого послѣдняго. Образъ этого принятія и вносить новую окачествованность въ я, каковая связана уже не только съ характеромъ первообраза, но и съ его воспріятіемъ, съ личнымъ самостановленіемъ. Человѣкъ, какъ тварное существо, возникающее изъ ничего, не можетъ стать уже въ самомъ своемъ возникновеніи адекватнымъ своей идеѣ (хотя онъ не можетъ быть и совершенно чуждъ ей). Онъ можетъ по разному ее принять и сдѣлать своей, и въ этомъ разномъ пріятіи возникаютъ новые возможности различій въ индивидуальномъ окачествованіи, новые модальности. Природа индивидуальности опредѣляется тѣмъ, что ея идея составляетъ ея метафизическую собственность, и не можетъ повториться въ двухъ или многихъ носителяхъ, вообще не можетъ быть онтологическихъ двойниковъ. Но она же опредѣляется еще и тѣмъ, что могутъ быть большее или меньшее согласіе на самого себя, разная адекватность своей идеѣ. Но когда же имѣеть мѣсто это самоопредѣленіе? Есть ли оно событие во времени? Но развѣ въ немъ можно найти такую точку, которая предшествовала бы вся кому времени? (Здѣсь мы упираемся въ космологическую антиномію Канта о времени). И не въ вечности ли? Но тогда мы дѣлаемъ тварь совѣчной

Творцу и тѣмъ снимаемъ различіе между ними. Однако есть между вѣчностью и временемъ грань (уздѣніе ея дано было философской интуїціи Шеллинга). Она принадлежить вѣчности, хотя и соприкасается тварности, но и не есть время, ибо послѣднее лишь за нею начинается. Это сверхъ-временность, которая уже предсодержитъ въ интегралѣ дифференціаль времени; та сотворенная вѣчность, которая присуща тварному существу; та точка изъ которой время развертывается и въ которую свивается. Въ этой сверхвременности весь человѣческій родъ во Адамѣ вызванъ къ бытію творческимъ актомъ Божімъ, хотя онъ и получаетъ временное бытіе въ опредѣленныя времена и сроки. Богъ предвѣчно зритъ міръ въ единомъ вѣчномъ актѣ, и Богъ творить его въ единомъ сверхвременномъ актѣ вмѣстѣ съ временемъ. Эта идея сверхвременного самоопредѣленія человѣческой свободы, окачествованности человѣка уже при самомъ его вступлѣніи во время, одинаково отличается и отъ Оригеновскаго предсуществованія душъ, и отъ теософскаго перевоплощенія. Первое связано съ Оригеновскимъ пониманіемъ сотворенія міра, какъ недолжнаго отпаденія отъ нѣкоего предшествующаго духовнаго состоянія чрезъ погруженіе въ тѣлесность. Здѣсь время бытія міра продолжаетъся за предѣлы его сотворенія, и можно говорить въ точномъ смыслѣ о предсуществованіи душъ во времени ранѣе ихъ воплощенія, между тѣмъ какъ въ развивающемся нами ученіи нѣть ни ранѣе, ни предъ. Ученіе же о перевоплощеніи просто растягиваетъ міровое время за предѣлы міра и считаетъ возможнымъ объединить въ одно общее теченіе времени то, что происходитъ въ этой жизни, и за предѣлами ея. Оно пытается при этомъ дать отвѣтъ на тотъ же вопросъ, предъ которымъ останавливаемся и мы, именно о разной окачествованности вступающихъ въ міръ душъ и о различіи

судебъ ихъ въ этой жизни, причемъ оно объясняетъ ихъ на основаніи прошлаго этихъ душъ въ рядѣ перевоплощений. Напротивъ, мы разумѣемъ это различіе не изъ прошлаго, котораго нѣть, ибо время для человѣка начинается съ его рожденіемъ, но изъ его надвременного самоопределѣнія, которое соединяетъ данность, именно божественную идею о немъ, и актуальное его самоопределѣніе въ свободѣ самоположенія.

Богъ творить каждого человѣка во времени, посылая въ міръ, и промышляетъ міромъ по мудрости и благости Своей. Такъ какъ человѣкъ есть тварное и, слѣдовательно, во времени существующее существо, то его самотвореніе и самоопределѣніе совершаются не только въ надвременности, но и во времени. Однаково ошибочно ограничивать предѣлы свободы лишь сверхвременностью, интеллигibleльнымъ характеромъ, какъ дѣлаетъ Шопенгауеръ. Въ такомъ случаѣ теряетъ свой смыслъ земное существованіе (его и нѣть для философа пессимизма); но также односторонне относить его и только къ времени, лишая послѣднее его корня. Премудрый Садовникъ насаждаетъ въ Своемъ саду растенія отъ разнаго сѣмени и корня и даетъ каждому изъ нихъ рости и зресть во время свое. Предъ Богомъ раскрыта вся картина міра въ полнотѣ всѣхъ его слагаемыхъ. Мудрость Божія, которая открывается въ Промыслѣ Божіемъ, состоить въ томъ, что она воздѣйствуя на міръ, этимъ элементамъ бытія даетъ жизнь и мѣсто въ мірѣ съ безошибочной цѣлесообразностью, для наась, конечно, недовѣдомой, но съ соблюдениемъ тварной свободы. Богъ не лишаетъ бытія никого, кто егопредвременно имѣеть, и міръ съ человѣческимъ родомъ сохраняютъ свою самозаконность. Такимъ образомъ, возникаетъ реальное взаимодѣйствіе Бога съ твореніемъ, которое предполагается Промысломъ Божіимъ. Во

временной исторії міра существуетъ известный планъ, вытекающій изъ надвременного наличія всѣхъ ея элементовъ. Богъ считается съ міромъ въ его закономѣрности, не упраздняя ее, но въ то же время всегда воздѣйствуя на него извнѣ и изнутри, однако лишь такими средствами, которыя не разрушаютъ его естества. Богъ не свободенъ въ отношеніи къ міру, но связанъ его природой, его косностью, его противодѣйствіемъ. Богъ не все можетъ сдѣлать съ міромъ, чего Онъ хочетъ, однажды уже давъ міру его самобытіе. Всемогущество Божіе вольно самоограничивается самобытностю міра, и для того, чтобы спасти міръ, самъ Богъ нисходитъ въ него, становится человѣкомъ, т.-е. нераздѣльно соединяется съ міромъ. Конечно, человѣку доступны только общія основанія отношенія Бога къ міру и не вѣдомы пути Божіи, но это взаимоотношеніе только и дѣлаетъ понятнымъ всю исторію міра и человѣка, какъ она раскрывается въ Словѣ Божіемъ, особенно въ исторіи избранного народа. Послѣдняя есть непрестанная борьба Бога съ его жестоковѣйностью. Этимъ же паѳосомъ проникнута книга Іова, гдѣ не только Богъ, попускающій искушеніе, но и міръ въ своей косности опредѣляетъ путь человѣка и судьбы праведнаго страдальца. Всѣ эти разсужденія подводятъ насъ вплотную и къ проблемѣ Іуды. По человѣчеству мы не можемъ освободиться отъ навязчивой мысли: зачѣмъ Іуда около Христа? Отчего допущено такое избраніе? Почему и Іуда подвергнутъ столь непосильному для него искушенію? Но въ исторіи Іуды для насъ именно пріоткрывается то отношеніе Бога къ міру, которое вытекаетъ изъ Промысла Божія.

Въ явленіи Іуды мы усматриваемъ прежде всего нѣкую его предустановленность. Оно предугадано въ пророчествахъ. По Евангелію отъ Іоанна, и Христосъ, призываю его во апостола и изначала

въдая въ немъ Своего предателя, также слѣдуеть этой предустановленности, будучи какъ бы ею связанъ. Явленіе Іуды около Христа оказывается неустранимымъ для самого Бога, который лишь обращаеть это попускаемое Имъ предательство Христа въ средство для исполненія смотрѣнія Божія о нашемъ спасеніи. Подобно и въ древнемъ прообразѣ Христа, праведномъ Іовѣ, искушеніе сатаны не есть прямая воля Божія, оно лишь попущено Богомъ чрезъ то, что въ мірѣ существуетъ сатана, приходящій вмѣстѣ съ ангелами предъ лицо Божіе, но это искушеніе обращается Богомъ въ прославленіе Іова. Присутствіе Іуды около Христа со всей неизбѣжностью вытекающей отсюда трагедіи имѣеть такъ же, какъ и у Іова, свой прологъ въ небѣ, и въ ней есть въ этомъ смыслѣ нѣкая божественная необходимость. Она тѣмъ отличается отъ античнаго *fatum* — *μοῖρα*, что послѣдній первенствуетъ и надъ богами, ему подзаконно все бытіе, божественное и человѣческое. Здѣсь же мы устанавливаемъ предустановленность второго порядка, которая положена Божіимъ всемогуществомъ, мудростью и любовію, явленными въ сотвореніи міра при дарованіи ему подлинной самобытности. Богъ возжегъ на духовномъ небѣ безчисленныя свѣтила и созвѣздія духовъ и душъ, въ числѣ ихъ загорѣлась и звѣзда Іуды, которая имѣеть совершить свой собственный путь. И какъ Богъ въ вѣчности своей далъ бытіе верховному архангелу, ставшему падшей денницеей, и не упразднилъ Богъ этого своего творенія, подобно же въ вѣчности Своей Господь сотворилъ и душу Іуды, въ которую вложилъ силы и призваніе апостольства. Но въ образѣ пріятія его, въ самоположеніи своемъ такъ опредѣлилась душа Іуды, что сдѣлался неустранимымъ трагический его удѣль, неудача апостольства. Однако Богъ не лишилъ Іуду ни его бытія, ни его призванія. А

потому отъ Іуды не было отнято его служеніе и его мѣсто около Христа, хотя тѣмъ самыи Іуда обрекается на болѣзнь своего апостольства, которая и привела его къ предательству Христа. Тѣмъ не менѣе апостолъ не перестаетъ быть апостоломъ и въ своемъ паденіи, и въ своей гибели, какъ это рѣшительно выражено въ Евангеліи, и пониманіе Іуды какъ мелкаго и грязнаго сребро-любца, конечно, уничтожаетъ всю силу и смыслъ евангельской исторіи Іуды, которая явно свидѣтельствуетъ, что Іуда былъ достоинъ своего апостольства, имѣлъ право на него, былъ созданъ для него и не могъ быть его лишенъ. Поэтому онъ и былъ призванъ Сердцевѣдцемъ, и не затѣмъ, чтобы явиться жалкой марionеткой на несоответствующемъ, непринадлежащемъ ему мѣстѣ и пасть предъ непосильнымъ ему искушеніемъ, лишь «да исполнятся писанія». Іуда не могъ не стать апостоломъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ несъ въ себѣ трагедію своего неудачничества. Приведеніе въ соотвѣтствіе естества и судьбы каждого человѣка составляетъ тайну смотрѣнія Божія, которая не можетъ быть до конца раскрыта для человѣка. Болѣзнь есть состояніе всего падшаго человѣчества, и она есть удѣлъ всѣхъ людей, не исключая и св. апостоловъ, которые, каждый по своему, изживали болѣзни своего апостольства. И наивно-притязательное стремленіе къ первенству сыновей Зеведеевыхъ, и сомнѣніе Фомы, и прекословіе, испугъ и отреченіе Петрово, и бѣгство всѣхъ апостоловъ, оставившихъ Христа, — все это суть человѣческія немощи, которые проникаютъ и въ служеніе апостольства, хотя и преодолѣваются въ немъ. Самый грандиозный примѣръ болѣзни апостола до его призванія мы имѣемъ, конечно, въ ап. Павлѣ, который былъ гонителемъ Христа и церкви Христовой, вслѣдствіе неосознанной и извращенной любви къ Нему, и, что здѣсь наиболѣе парадо-

кально, безъ этой огненій ревности Савла не было бы и самого апостольства въ Павлѣ. Но болѣзнь въ Павлѣ предшествовала выздоровленію, гонитель сдѣлался апостоломъ. Страшная судьба Іуды въ томъ, что его болѣзнь протекла въ обратномъ направлениі, и она сдѣлала его изъ апостола предателемъ. Онъ, будучи одинъ изъ двѣнадцати, совершилъ то, чего хотѣлъ Савлъ, прежде чѣмъ сдѣлался Павломъ. Но, разумѣется, онъ и не могъ вынести апостольскимъ своимъ естествомъ этого паденія и совершилъ самъ надъ собою судъ, вмѣсто суда Божія. И Сердцевѣдецъ заранѣе скорбѣлъ о немъ, «возмутился духомъ», говоря: «горе тому человѣку, лучше бы ему не родиться». Столь тяжелое бремя, столь великая скорбь, столь предѣльное отчаяніе предлежало ему пережить на его пути, — предательства, жертвы любовію ради любви... Античная трагедія имѣеть катарсисъ, — знаетъ ли катарсисъ евангельская трагедія? (1) Итакъ, мы отстраняемъ элементъ случайности или произвола , хотя бы и Божественного, въ судьбѣ Іуды, одинаково какъ въ его избраніи, такъ и въ его паденіи. Іуда былъ призванъ во апостолы, потому что такимъ онъ былъ сотворенъ и самъ пріялъ свое бытіе и свое призваніе на грани временнаго бытія, но вмѣстѣ съ тѣмъ опредѣлился и образъ его апостольства, который повлекъ въ окончательномъ своемъ раскрытии предательство. Промыслъ Божій, не нарушая онтологической данности человѣка, поставилъ его на такое мѣсто, на которомъ и онъ оказался орудіемъ къ прославленію предаваемаго имъ Христа. Въ этомъ проявляется премудрая безошибочность Промысла Божія, ведущаго міръ, созданный въ свободѣ, тѣмъ не менѣе къ вѣрному концу (это то, что Molina и молинисты называютъ *scientia media*,

1) См. на стр. 84-85.

а Гегель — *List der Vernunft*). Сатана, посрамленный въ Іовѣ, былъ посрамленъ и въ Іудѣ, и онъ посрамленъ въ Томъ, Кого онъ хотѣлъ умертвить, но Кто явился побѣдителемъ смерти и его самого. Слово Божіе есть «всевеликій хитрецъ». Таковы общія основанія изъ которыхъ мы считаемъ правильнымъ исходить въ богословскомъ уразумѣніи проблемы Іуды, которая въ себѣ воплощаетъ проблему трагедіи личности вообще. Этой трагедіи личности не знала античность, которая поэтому и построила трагедію изъ идеи морали, вѣнчаней, трансцендентной судьбы (Эдипъ-Царь!). И то же нечувствіе проблемы личности и личной судьбы раздѣляетъ съ античностью и патристическая письменность, которая поэтому вовсе проходитъ мимо проблемы Іуды, ограничивая свое отношеніе къ ней только моральнымъ обличеніемъ. Но наше время не можетъ этимъ ограничиться, оно призвано заглянуть въ ту темную бездину, которая открывается въ трагически пораженной душѣ, ибо здѣсь въ этомъ космическомъ вихрѣ, ее разрушающимъ, обнажаются и первозданные корни ея бытія.

Заключеніе.

Неотразимо приковываетъ къ себѣ духовный взоръ эта самая темная и страшная точка въ человѣческой судьбѣ, эта воронка, ведущая во глубину *inferno*, — судьба Іуды. «Не смотри», говоритъ го-

1) Обычно въ этомъ не видятъ никакого вопроса. Данте помѣщаетъ Іуду въ послѣднемъ четвертомъ отдѣлѣ девятаго круга ада, где мучаются измѣнники (*Inferno*, XXXII, XXXIII), и это выражаетъ общее убѣжденіе, я думаю, всего христіанскаго міра, за немногими исключеніями. Оно связано, разумѣется, съ пониманіемъ Іуды, лишь какъ сребролюбца, продавшаго Христа за деньги. Если же вмѣсто этого упрощенного истолкованія, которое совершенно не совмѣстимо съ его апостольствомъ, въ его паденіи видѣть трагедію, то мы стоимъ здѣсь передъ тайной смотрѣнія и суда Божія, и легкость утвержденія должна смѣниться безотвѣтнымъ для человѣка вопросомъ, который въ данномъ случаѣ и является для человѣка единственно достойнымъ и ему доступнымъ отвѣтомъ.

лосьъ трезваго благоразумія друзей Іова. «Не смотри», говорить голосъ аскетического смиренномудрія, спасающагося отъ искушеній опусканіемъ глазъ передъ судорогами жизни. «Не смотри», говоритъ, наконецъ, и чувство самосохраненія, отгораживающагося отъ такой трагедіи души, о которой самъ Христосъ «возмутился духомъ» *ἐτασὰχη τῷ πνευματι* (Іо. 13, 21). И не нужно смотрѣть, пока можно не смотрѣть. Но поздно отворачиваться, когда сама въ насъ смотритъ эта страшная зіющая бездна, когда тьма входить въ душу и наполняетъ сердце, когда она приковываетъ къ себѣ глаза, какъ гремучая змѣя зачаровываетъ бѣдную птичку. Трагедія апостола-предателя, страшная судьба его, теперь стала неотступно предъ нами, потому что сдѣлалась нашей собственной судьбой, не личной, но народной. Ибо нашъ народъ, носитель и хранитель «Святой Руси», стражъ свѣтлаго града Божьяго, умопостигаемаго Китежа, это онъ занялъ нынѣ мѣсто Іуды, апостола-предателя. Можемъ ужасаться и плакать, можемъокрущаться и проклинать, но мы должны попытаться это честно понять, этого требуетъ наше человѣческое, христіанское достоинство, наша вѣрность и любовь къ падшему своему народу, который, каковъ бы ни былъ, есть нашъ собственный, мы сами, а его судьба наша собственная судьба. Что случилось и что происходитъ съ Россіей? Мучительно терзаясь этимъ безответѣтнымъ вопросомъ, невольно начинаешь всматриваться въ страшный евангельскій образъ апостола-предателя, въ его тайнѣ ищешь разгадки нашей собственной судьбы. Вотъ откуда нынѣ снова поднялась въ душѣ проблема Іуды, никогда въ ней не умолкающая, встала, какъ нѣкій іероглифъ судьбы, загадка Сфинкса, въ которой нужно разгадать о себѣ, что возможно о себѣ человѣку увѣдѣть.

Нельзя, конечно, непосредственно отоже-

ствлять судьбы отдельныхъ личностей и цѣлыхъ историческихъ народовъ, однако, возможно сопоставлять и сближать тѣ духовныя начала, которые въ нихъ раскрываются, какъ внутренній законъ ихъ жизни. Въ ветхозавѣтномъ словоупотребленіи народы именуются лицами: Ассуръ, Израиль, Амаликъ и т. д., какъ и двѣнадцать апостоловъ, выражающіе собой духовную полноту 12 колѣнъ Израилля, суть типологические образы разныхъ путей христіанства. Имѣеть ли, можетъ ли имѣеть свой родъ и Іуда безродный? Русскій народъ, привѣтвованный къ вѣрѣ Христовой вмѣстѣ съ другими христіанскими народами, имѣеть на себѣ и «печать апостольства», и въ этомъ смыслѣ онъ принадлежитъ къ духовному лицу апостоловъ, великихъ и малыхъ, 12 и 70. Духовный первообразъ, подчиняясь внутреннему духовному влечению, Русь пріяла отъ евангелиста Іоанна, возлюбленного и возлюбившаго ученика Хristova. Іоанновымъ христіанствомъ сознавало себя всегда — смутно или ясно — русское православіе. Но теперь — и теперь ли только? — къ душѣ Іоаннова христіанства приразилась темная и огненная душа Іуды, апостола-предателя, и Іоанново христіанство закрылось корой Іудинаго предательства. Какъ понять это прираженіе? Конечно, когда рѣчь идетъ о цѣломъ народѣ, существѣ собирательномъ, то самое простое — различить это, такъ сказать, количественно: одни остаются вѣрны Іоаннову христіанству, другіе «яко Іуда» предаютъ его и гонятъ какъ Савлъ. Это суть избранныя части одного народа, которые не имѣютъ между собой ничего общаго. Однако, такимъ разсужденіемъ устраниется и самый вопросъ и, въ сущности, упраздняется народъ, какъ духовное и историческое цѣлое, имѣющее свою общую судьбу, даже если она осуществляется чрезъ «малый остатокъ». Вѣдь и въ историческихъ путяхъ еврейскаго народа, хотя и го-

ворится у пророковъ о «маломъ остаткѣ», однако онъ не отдѣляется отъ всего народа, и поэтому послѣднімъ итогомъ, по слову ап. Павла, будетъ то, что «весь Израиль спасется». Надо поэтому понять противорѣчія въ душѣ русскаго народа въ ихъ связи, какъ раскрытие единаго цѣлага, связать прошлое съ настоящимъ и будущимъ.

Мы нынѣ являемся свидѣтелями того, какъ русскій народъ въ извѣстной и во всякомъ случаѣ значительной части, подъ давленіемъ гоненія и насилия, отрекся и отрекается отъ Христа, «прѣдавая Его за 30 сребренниковъ». Нельзя закрывать глаза на этотъ страшный фактъ, и нельзя не видѣть, что мы здѣсь имѣемъ, дѣйствительно, предательство: и ради ложныхъ мнѣній и предразсудковъ, и страха ради Іудейска, и, — что, можетъ быть, самое страшное — вслѣдствіе тупого животнаго безразличія, духовнаго убожества. Если бы на самомъ дѣлѣ въ предательствѣ Іуды дѣло шло о «неправедной мздѣ», о сребренникахъ, то можно было бы сказать, что русскій народъ, дѣйствительно, пошелъ путемъ предательскимъ. Экономическій терроръ, вынуждающій продолжительностью и безысходностью своей къ отреченію отъ вѣры за продовольственную карточку, является наглядно человѣку всю его слабость и зависимость отъ материальной стороны жизни и глубоко его въ себѣ разочаровываетъ. Но, строго говоря, въ такомъ предательствѣ развѣ имѣется какое либо духовное содержаніе? Напротивъ, здѣсь мы имѣемъ одинаковое отсутствіе какъ апостольства, такъ и предательства, — это просто показываетъ всю дѣйствительную мѣру религіозной жизни въ народныхъ массахъ. И это же относится къ тому массово му отреченію отъ вѣры, которое теперь съ такой потрясающей легкостью (конечно, за исключеніемъ избраннаго остатка) совершается въ Россіи. Пропаганда Союза безбожниковъ и его изданій, стоя-

щая на самомъ низкомъ уровнѣ научнаго диллентантизма и недомыслія, но тѣмъ не менѣе разлагающая своей вульгарной проповѣдью душу невѣжественнаго и беззащитнаго отъ нея народа, фактически насаждаетъ не безбожіе, какъ извѣстное религіозное убѣжденіе, но простое скотство, которое, конечно, ниже всякой религії. Самый грубый фетишизмъ культурнѣе и религіознѣе и выше этого скотства. Если говорить правду, то это является обличеніемъ того невыносимаго состоянія, въ которомъ находился народъ во времена величія Россіи. Онъ оказался церковно совершенно невоспитаннымъ и непросвѣщеннымъ въ сознаніи, въ волѣ, въ бытѣ. Это становится потрясающе яснымъ, если сравнивать состояніе нашего народа съ западными христіанскими народами, мѣру ихъ средняго христіанского воспитанія и культуры съ русскою дикостью. Во всякомъ случаѣ если здѣсь, въ такомъ отреченіи отъ Христа, можно найти мало религіознаго содержанія, то это потому, что мало его было и раннѣе, хотя это и скрыто было подъ покровомъ офиціального благополучія. Но настоящее отреченіе отъ Христа, съ предательствомъ Его, въ которомъ соединяются измѣны и паденія всѣхъ апостоловъ, мы имѣемъ не въ этомъ равнодушіи и звѣриности, которое въ извѣстномъ смыслѣ стоитъ ниже человѣчности. Оно имѣетъ мѣсто лишь при наличіи сознательности, при которой оно перерождается въ атеистической фанатизмъ, съ какою то ненавистью къ Божеству, существование которого отрицаются. Конечно, и здѣсь непроходимо много офиціального лицемѣрія, атеистического ханжества, заступившаго мѣсто прежней елейности. Но отвлечемся и отъ этого налета, чтобы проникнуть въ душу современного русскаго богооборства. Оно, дѣйствительно, является черты предательства Іудина, понятаго какъ искушеніе, какъ религіозный соблазнъ,—христоборства, во имя ложно поня-

той и должно направленной любви ко Христу. У современного русского богообожества есть два лица, два устремлений: одно обращено къ прошлому, другое къ настоящему и будущему. Къ прошлому оно имѣеть лишь паѳосъ революционнаго отрицанія: «отречемся отъ старого міра». Это есть нечувство прошлаго въ настоящемъ и будущемъ, отсутствіе любви сыновъ къ отцамъ, паѳосъ разрушенія, вмѣстѣ съ силой устремленія къ будущему, съ его откровеніями. Въ отношеніи къ историческому христіанству здѣсь мы видимъ одно лишь осужденіе его путей. Не вѣдая Христа и не умѣя видѣть Его въ жизни Церкви, богообожество со всей силой и безпощадностью устремляется противъ историческихъ грѣховъ христіанскихъ обществъ, противъ тѣхъ предательствъ Христа, дѣйствительно за серебренники, которыя, не разъ бывали на протяженіи вѣковъ. Въ антирелигіозныхъ музеяхъ съ особымъ вниманіемъ собираются эти печальные памятники измѣнъ христіанъ своему призванію, какъ и въ антирелигіозной литературѣ съ особой страстью собираются такие же факты. Конечно, не это одно является истиннымъ источникомъ богообожества. Однако, отъ этого не теряетъ своей силы и это, причемъ нельзя вѣдь отрицать, что постольку оно оказывается правымъ въ этихъ сужденіяхъ и даже въ этой своей непримиримости. Здѣсь оно движимо правдолюбіемъ, и намъ слѣдуетъ внимательнѣе, нежели мы это дѣлаемъ, отнестишись, къ правдѣ этихъ обличеній. Во всякомъ случаѣ, плохой способъ апологетики избереть для себя тотъ, кто станетъ отстаивать неправду потому лишь, что она имѣла мѣсто въ исторіи церковныхъ обществъ.

Но эта струя въ богообожествѣ имѣеть только служебное и второстепенное значеніе, она къ нему лишь располагаетъ. Истинный источникъ богообожества есть убѣжденіе, что «религія есть опіумъ

для народа», поскольку притупляетъ классовое самосознаніе, и что «религія есть классовый врагъ», ибо она стоитъ на путяхъ культуры, мѣшаетъ строительству соціализма. Соціализмъ въ данномъ случаѣ является религиознымъ эквивалентомъ мессіанского царства (1), идеаломъ которого воодушевлялись современники Христа, не исключая и Его апостоловъ, въ томъ числѣ и Іуды. Вмѣстѣ съ тѣмъ это есть и выражение на языкѣ современной демократіи идеала добра, истины, справедливости и правды, однимъ словомъ, того, что на своемъ языкѣ христіане называютъ Царствіемъ Божіимъ. Религія преслѣдуется богооборствомъ, потому что она считается вредной длѣла Царствія Божія, для его строительства на землѣ. Паѳосъ этого строительства затмеваетъ всѣ остальные чувства.

Въ этомъ смыслѣ и антирелигиозное движение въ Россіи, фанатическое богооборство и слѣпое христоборство, само представляетъ собой явленіе религиознаго порядка, и можетъ быть понято, какъ религиозное искушеніе. Это есть то самое искушеніе, которое было отвергнуто Сыномъ Божіимъ въ пустынѣ, но предъ которымъ безсильно склонился Іуда: хлѣбъ, власть, знаменія. Экономіческій материализмъ есть, вѣдь, не что иное, какъ міросозерцательная транскрипція первого искушенія хлѣбами. Въ немъ есть (2) своя суровая и честная правда жизни, плѣненнай стихіями міра вслѣдствіе первороднаго грѣха, и она должна быть изжита и извѣдана человѣкомъ, хотя, если онъ на ней остановится, онъ приходитъ къ потерѣ человѣческаго образа, п. ч. искренній и послѣдовательный экономіческій материалистъ есть уже просто животное, а въ дѣйствительности ниже его, поскольку

1) Это средство соціализма іудейскому мессіанизму я показалъ въ очеркѣ «Апокалиптика и соціализмъ» (Два града, изслѣдованія о природѣ соціального идеала, т. 2. МОСКВА, 1908).

2) См. мою Философію хозяйства. М. 1910.

раньше онъ былъ человѣкомъ. Но ставъ экономическимъ материалистомъ, впавши въ искушеніе, человѣкъ открываетъ въ себѣ подполье, въ которомъ, среди всякихъ смертныхъ грѣховъ, живеть змѣя Іудина сребролюбія. Она поднимаетъ голову и кольцами своими сжимаетъ сердце, и жертва ея становится «воромъ», а жизнь его являеть торжество низкихъ чувствъ и страстей. Экономический материализмъ становится уже страшной практикой жизни, бытомъ, — въ немъ разнудывается самая низменная звѣриная стихія, гаснетъ природный идеализмъ человѣческой жизни. Это мы и видимъ теперь въ Россіи. Здѣсь, конечно, имѣютъ свое вліяніе и историческая причины: отсутствіе нравственного воспитанія народа, вѣковая безнравственность и нечестность, которая тяжелымъ итогомъ стоитъ въ истотическомъ балансѣ прошлаго для русскаго государства и церкви. Впрочемъ, это еще не болѣзнь, а симптоматика болѣзни, паршь, которая покрываетъ ослабленный организмъ.

Самымъ гибельнымъ является искушеніе не хлѣбовъ, но власти, того насилия, которымъ Іуда восхотѣлъ самого Христа опредѣлить по своему образу. Насиліе надъ совѣстью и надъ человѣческой свободой именно и есть настоящее діавольское дѣло: діаволъ вошелъ въ Іуду, и онъ сдѣлался орудіемъ насилия надъ Христомъ. Также и діаволъ вселился въ правящій классъ русскаго народа, въ коммунистическую олигархію, которая и насиливаетъ русскую душу. Здѣсь нѣть личности, нѣть любви, нѣть морали, въ этомъ царствѣ діавола съ его деспотическимъ отрицаніемъ и уничтоженіемъ свободы, ибо, лишь «гдѣ духъ Господень, тамъ свобода». (ІІ Кор. 3,7). Конечно, не съ большевиками впервые появилось это искушеніе, которое всегда имѣло силу и въ «христіанской деревѣ российской» съ ея наследственной свободо-

боязнью. Однако, тогда она была более грѣхомъ слабости, чѣмъ религіознымъ искушеніемъ, и только теперь выросла въ сознательную идеологію «диктатуры», т.-е. насилия, какъ та-кового. Отсюда и неслыханное насилие надъ релігіозной совѣстью, поруганіе ея свободы. И, конечно, Христосъ съ проповѣдью о безконечной цѣнности каждой человѣческой души и божествен-наго дара свободы стоять на пути проповѣди «диктатуры», Его нужно взять, и, крѣпко *αστραλᾶς*.

(Мр. 14. 44) держа, отвести на пропятіе. Наконецъ, третье, уже производное, искушеніе, есть исканіе знаменій, оказательство «нашихъ дости-женій», во свидѣтельство того, что обезбоженному человѣку принадлежитъ вся мощь: «и царство, и сила, и слава». Можно сказать, что и здѣсь содер-жится извѣстная частичная истина: человѣкъ есть господинъ творенія, центръ мірозданія, тварный богъ, уже по своему сотворенію. Но эта мощь ста-новится хищеніемъ и нѣкой ноумenalльной на-глостью у князя мира сего, попытавшагося у Бога восхитить твореніе, какъ и у обезбожившагося человѣка, который хочетъ доказать свое собствен-ное, такъ сказать, автономное божество этимъ ми-стическимъ воровствомъ. Прометей исполнилъ об-щечеловѣческий долгъ, похитивъ огонь разума у завистливыхъ боговъ, — силъ природы, но онъ самъ имъ же уподобился, когда во имя своей мощи сталъ богооборцемъ. Прямого богооборства не было въ Іудѣ, потому что оно было скрыто въ его хри-стоборствѣ, въ его борьбѣ со Христомъ за его соб-ственную идею Христа, но въ сущности это и было титаническимъ противоборствомъ человѣческой воли волѣ Божіей. Искушения Іуды суть тепереш-нія искушения русскаго народа, и Іудино паде-ніе есть и его паденіе въ той мѣрѣ, насколько вооб-ще можно приравнивать или сопоставлять явленія единоличной и народной жизни. Но вотъ что тутъ

есть самое важное и центральное: въ русскомъ народѣ мы имъемъ не одно только паденіе: «срѣбролюбіе», низость, озвѣреніе, но именно и наличіе религіознаго искушенія, съ характерной для него ошибкой религіознаго сужденія. Искушеніе есть вообще явленіе религіознаго порядка, относится къ религіозной жизни, хотя и есть религіозная болѣзнь. Конечно, духовное здоровье въ смыслѣ отсутствія искушений есть высшее, первозданное состояніе человѣка до грѣхопаденія. Но въ падшемъ человѣчествѣ и болѣзнь уже органически входитъ въ жизнь, становится ея условіемъ, такъ что есть и болѣзни роста, физіологическая болѣзни, причемъ всякая болѣзнь можетъ оказаться смертной. Вѣдь и смерть есть только болѣзнь жизни, хотя и болѣзнь болѣзней, — умирать можетъ только живое. Нужны ли болѣзни и неизбѣжны ли онѣ, подобно какъ и искушениія? Во всякомъ случаѣ не всѣ для всѣхъ и не всегда, точнѣе каждый человѣкъ доступенъ и подвластенъ своему собственному искушению, какъ «нѣсть человѣкъ, иже живъ будетъ и не согрѣшитъ». Характеръ искушения опредѣляется типомъ и калибромъ человѣка. Есть искушения немощи, ограниченности, тщеславія, страха іудейска. Таковы были даже искушения и апостоловъ, повѣданія въ Евангеліи: споръ о неравенствѣ, прекословіе Христу относительно Его крестнаго пути, страхъ и бѣгство, отреченіе, — таковы невинныя и, въ сущности, дѣтски-простодушныя, эти «человѣческія — слишкомъ человѣческія» искушения. Они не превышаютъ средняго человѣческаго возраста. Но отъ нихъ рѣзко отличается искушеніе Іуды и его паденіе. Оно было таково, что ядъ искушения оказался смертельнымъ, по крайней мѣрѣ, въ предѣлахъ земной жизни, потому что для насъ остается сокрытой тайна судьбы Іуды въ вѣчности. Іуда единственный изъ апостоловъ оказался подвластенъ діавольскому

искушенію, — христоборству и богооборству. Конечно, если видѣть здѣсь только «недугъ сребролюбія», то остается не о чёмъ и говорить, потому что вся исторія Іуды приводится тогда къ религіозному абсурду, — непонятной ошибкѣ Христа, призвавшаго и поставившаго во апостола сребролюбца. Но если видѣть здѣсь трагедію апостольства, больную любовь ко Христу, христоборство во имя истины Христовой, какъ она въ ослѣпле-ніи имъ была понимаема, тогда этотъ зловѣщій путь является титаническимъ, т.-е. одновременно героическимъ и демоническимъ. Есть ли, можетъ ли быть для извѣстныхъ натуръ богооборство путемъ ихъ религіознаго развитія, можетъ ли Богъ возлюбить такое богооборство и простить такое христоборство? Вотъ вопросъ. И на него можетъ быть лишь одинъ отвѣтъ: да, можетъ. Ибо Онъ наипаче возлюбилъ Израиля, который съ нимъ боролся цѣлую ночь, и далъ ему благословеніе. А въ лицѣ праотца Израиля Онъ далъ это благословеніе и возлюбилъ и племя Израиля, народъ богооборческій, жестоковыійный, отрекшійся отъ Христа, Его распявшій и донынѣ гонящій. И однако о немъ сказалъ Богъ устами апостола Свое опредѣленіе, что избраніе Божіе непреложно и неотмѣнно, и что весь Израиль спасется. И далѣе: не возлюбилъ ли Богъ праведнаго богооборца Іова, который правды своей не подчинилъ силѣ факта, не уступилъ дѣйствительности (на чёмъ и настаивали друзья)? И, наконецъ, не возлюбилъ ли, не избралъ ли и не призвалъ ли Христосъ во апостолы Своего гонителя, который истязалъ церковь Божію, и не была ли именно ярость гонительская основаніемъ для этой любви и для этого избранія? Однако, христоборствомъ апостола Павла не была разрушена и подорвана его жизненная сила, какъ это случилось въ апостолѣ-предателѣ. Іуда уже не могъ жить послѣ своего предательства, между

тъмъ какъ Савлъ поднялся отъ песка Дамасскаго Павломъ. Для всѣхъ стала явна, хотя и не сразу и не безъ трудностей, почившая на немъ любовь Божія, вѣнчавшая его апостольствомъ Христовымъ, отъ котораго развѣнчалъ себя смертью своею Іуда (хотя и не сдѣлалъ этого съ нимъ самъ Христосъ).

Не всѣ народы, какъ и не всѣ апостолы, проходили путемъ искушеній вѣры во Христа. Его не зналъ возлюбленный и возлюбившій ученикъ Христовъ, въ этомъ и тайна его возлежанія у персей Иисусовыхъ, ясновидѣніе любви, — высшій даръ, и возлюбленный ученикъ есть п е р в ы й апостолъ въ вѣрности своей Христу. Но здѣсь мы имѣемъ вѣщій даръ Божій, но не собственно человѣческій путь. Въ образѣ Іоанна для насъ недвижно останавливается время: онъ одинъ и тотъ же и на Тайной Вечери, и на островѣ Патмосѣ надъ Апокалипсисомъ, и въ Ефесѣ надъ Евангеліемъ, онъ въ извѣстномъ смыслѣ «не вкусить и смерти», но «пребываетъ дондеже приду» (1). Искушеній христоборства не знаютъ и другие апостолы, въ простотѣ своего евангельского «младенчества» промыслительно хранимы, какъ хранимы были отъ него цѣлые народы и эпохи въ исторіи, какъ сравнительно хранимъ и нынѣ христіанскій міръ въ Россіи. Но вѣдь сила апостольства Павла не корениится ли въ томъ, что онъ сталъ Павломъ изъ Савла, и можетъ ли быть сохранено до конца «младенчество умомъ», незатронутость искушеніемъ, когда Христосъ самъ говорить о страшныхъ, непосильныхъ искушеніяхъ послѣднихъ временъ?

Религіозное искушеніе, выражющееся въ богооборствѣ, какъ фактъ религіозной жизни, можетъ получить и положительное значеніе, вотъ основной фактъ, свидѣтельствуемый Словомъ Божіимъ и

1) Ср. мой очеркъ: Петръ и Іоаннъ, два первоапостола. Paris, 1926.

церковной исторіей. Оно взрываеть иѣдра человѣческой души и выявляетъ человѣчность, которая должна быть познана человѣкомъ въ глубинѣ своей, *υγῶς ε σαύτον*. Оно обостряетъ своимъ жаломъ самосознаніе человѣка съ его возможностями. Оно умудряетъ человѣка, давая ему опытъ самого себя въ отлученіи отъ Бога, чтобы тѣмъ очевиднѣе ему сознать *ad Te creasti nos, Domine*, «желаетъ и скончавается душа моя во дворѣ Господнемъ». И на вѣсахъ правды Божіей, предъ очами Сердце-вѣдца, иначе предстаютъ человѣческія души, не жели онѣ видимы нами извнѣ. Развѣ не объ этомъ говорить книга Іова, судъ друзей надъ нимъ и судъ Божій? И развѣ не окажутся оправданы на Страшномъ Судѣ Христовомъ тѣ, которые не знали Христа, и однако послужили Ему? Наша родина сейчасъ переживаетъ искушеніе Іуды, апостола-предателя, она предаетъ и распинаетъ Христа, и Христосъ распинаемый прославляется въ тѣхъ святыхъ мученикахъ и исповѣдникахъ, которые до конца претерпѣваютъ. Но и христоборство это — именно въ богооборствѣ своеемъ — сохраняетъ религіозный характеръ, запечатлѣно духомъ гонителя Савла, терзавшаго Церковь Божію. Означаетъ ли, что для нашего отечества остается лишь одинъ путь, — къ погибели, судьба Іуды? Или же, въ качествѣ, по крайней мѣрѣ, одинаковой возможности, остается и путь Савла-Павла? Есть неизбѣжность, и даже законность, и даже справедливость гибели тѣхъ, кто, пройдя до конца путь Іуды и осквернивъ себя серебренниками, приходитъ въ состояніе бѣшенства гадаринскихъ свиней и низвергается въ море, или же просто духовно и тѣлесно разлагается. Можетъ быть, самое страшное и отвратительное это — цвѣтущее, благоустроившееся, благополучное ленино-сталинство, — Іуда, который на сребренники пріобрѣль себѣ домъ и завель собственное хозяйство съ свиноводствомъ и цвѣто-

водствомъ. Да не будетъ! Россія гибнетъ отъ большевизма, и это есть всетаки почетная, достойная гибель: «раскаявся шедъ удавися». Но есть ли это неизбѣжная судьба для всего народа, обрекаемаго на гибель Іудину? Мы этого не видимъ. Нельзя отожествлять судьбы индивидуальная и народная. И если въ Іудѣ не осталось силь для жизни, чтобы ею явить, осуществить свое раскаяніе и выстрадать себѣ прощеніе, то въ народѣ эти силы могутъ остаться, и, вѣримъ, еще остаются. Слѣдовательно, для него остается и путь Савла, которой въ начальной стадіи въ существѣ вѣдь не отличается отъ пути Іуды и, однако, измѣняется до полной противоположности въ предѣлахъ одной жизни. Рѣшающее значеніе имѣеть, что, подобно тому, какъ въ судьбѣ Іуды мы имѣемъ апостольское искушеніе, такъ и въ отречениіи отъ Христа и предательствѣ Его въ русскомъ народѣ мы также имѣемъ религіозную aberrацию, возникшую на почвѣ исканія правды жизни, Царствія Божія на землѣ, съ апокалиптической напряженностью вѣры въ будущее и съ искреннимъ желаніемъ его осуществить. И мы можемъ надѣяться, что Богу не неугодна и не посрамлена будетъ эта воля къ будущему. А если такъ, то долженъ наступить часъ прозрѣнія, часъ раскаянія народа, влавшаго въ Іудино искушеніе, когда онъ возвратится на путь Павловъ съ новою вѣрой, съ новою любовью, съ новымъ познаніемъ Христа, котораго онъ любилъ, и когда распиналъ, и котораго алкалъ, и когда гналъ. Самое страшное искушеніе и паденіе было попущено апостолу Іудѣ, и самое страшное отпаденіе отъ Христа попущено народу апостольского призванія и апостольского служенія, который даже и теперь, въ бѣсноватости своей, ищетъ спасенія всего міра, Царствія Божія. Мы малодушно и маловѣрно понимаемъ исторію, и мы въ глубинѣ души своей, правду сказать, пугаемся за Христа и

за христіанство: какъ бы въ самомъ дѣлѣ не погибло христіанство отъ совѣтскихъ безбожниковъ, какъ бы на самомъ дѣлѣ человѣчество совсѣмъ не лишилось Христа? Если бы мы присутствовали при гео-симанскихъ и голгоѳскихъ событияхъ, то наше первое чувство было бы, что все погибло: взятъ преданный Іудой Христосъ, мученья распять; апостолы, разбѣжавшись въ страхѣ, пребываютъ въ плачѣ и рыданіи, чтобы вскорѣ снова вернуться къ рыбной ловлѣ. Подобно и теперь мы малодушествуемъ порой предъ лицомъ религіозныхъ гоненій, опасаясь что христіанство можетъ быть истреблено. Но можетъ ли упраздниться Христосъ? Вѣдь все, что происходитъ, происходитъ съ Нимъ и предъ Его очами. Вѣдь не только душа человѣческая по природѣ христіанка, но и самъ Христосъ живетъ въ Своемъ человѣчествѣ, которому уже не уйти, не отдѣлиться отъ Христа: Савле, Савле, что ты Меня гонишь? трудно Тебѣ прать противъ рожна! Поэтому въ конечномъ безсиліи богоборства и христоборства просто не можетъ быть и сомнѣнія. Можно срѣзать всю вершину дерева до корня, оно дастъ новые побѣги. И вообще слѣдуетъ, говоря о богоборствѣ, больше думать о діалектикѣ религіознаго процесса, а также и въ Іудѣ болѣе существеннымъ и несокрушимымъ считать не его предательство, но его апостольство. Отъ первого онъ отрекся, раскаявшись, второе же осталось неотъемлемо отъ него и въ его паденіи. И апостольство не можетъ быть отнято и отъ русскаго народа. Что происходитъ сейчасъ въ России? Предательство Іуды, мученія Христа, крестная смерть Его. Но живъ Христосъ въ своемъ человѣчествѣ, ибо Онъ смертю смерть попралъ. И чѣмъ глубже смерть, чѣмъ непрѣгляднѣе ночь, чѣмъ безнадежнѣе тьма, тѣмъ ярче въ ней засвѣтится свѣтъ. Надо умереть всей силой и глубиной смерти, вкусить смерть, для того, чтобы ею, въ ней и изъ нея возсіяль свѣтъ воскресѣ

сенія. Предательство Іуды сдѣлало то, что Христосъ быль пожренъ на крестѣ, какъ новая пасха въ день пасхальный. И христоубийство въ сердцахъ и душахъ въ Россіи таитъ воскресеніе Христово. Оно нынѣ и происходитъ, въ Россіи воскресаетъ Христосъ.

Прот. С. Булгаковъ.

ТРАГЕДІЯ ДРЕВНЕ-РУССКОЙ СВЯТОСТИ*)

Когда мы вдумываемся въ трагическую судьбу древне-русской культуры — и прежде всего русской Церкви, — для насъ трагедія эта воплощается въ двойномъ и взаимно связанномъ расколѣ конца 17-го вѣка: расколѣ старообрядчества и расколѣ Петра. Петръ выросъ подъ угрозой раскольничихъ стрѣлецкихъ бунтовъ, и не было болѣе ожесточенныхъ враговъ его дѣла, чѣмъ послѣдователи «старой вѣры». Петръ продолжалъ въ государствѣ и бытѣ реформу, начатую Никономъ въ Церкви. Реформа Никона была скромна и совершенно ортодоксальна, реформа Петра ломала всѣ устои древней жизни. Но по пріемамъ своего проведенія, по своей насильственности реформа Никона уже предвѣщала революцію Петра. И въ обоихъ случаяхъ эта насилиственность, принимавшая характеръ жестокаго гоненія, — была до извѣстной степени вынужденной. Оправданіемъ ей можетъ служить склерозъ русской жизни, окостенѣлость ея, которая не допускала органическаго обновленія. Старина не хотѣла обновляться, ее приходилось ломать — ради сохраненія бытія самой Россіи. Роковая послѣдствія этой церковно-государственной революціи слиш-

*) Актовая рѣчъ, читаная въ Православномъ Богословскомъ Институтѣ въ Парижѣ 9 ноября 1930 г.

комъ извѣстны, слишкомъ болять еще въ нась, чтобы на нихъ стоило останавливаться. Въ религії — конецъ византійской «симфонії» Церкви и государства, вѣдомственное включение церкви въ государство, порабощеніе епископата, принижение духовенства, утраты Церковью надолго своего національного лица, при переходѣ водительства къ малороссамъ съ ихъ католицизирующими, отчасти протестантскими тенденціями. Наиболѣе страшное — полная секуляризациѣ культуры, отпадъ вліятельной части интеллигенціи отъ Церкви и даже отъ христіанства. — На противоположномъ полюсѣ, въ народныхъ глубинахъ, горячая, но темная религіозность, плодящая изувѣрскія секты, въ отрывѣ отъ Церкви засыхающая, безблагодатная, не творческая, но все же мощная рядомъ съ видимой слабостью господствующей Церкви.

Возвращаясь къ исходному моменту кризиса, мы стоимъ передъ склерозомъ 17-го вѣка, требующимъ объясненія. Теорія «бытового исповѣдничества», усматривающая въ немъ самую природу русской религіозности, можетъ служить лишь къ оправданію старообрядческаго раскола, но не удовлетворяетъ того, кто умѣеть различать въ древней Руси богатое цвѣтеніе духовной жизни. Окостенѣлость 17-го вѣка въ основномъ стволѣ русской культуры, несомнѣнно, явленіе упадочническое, а не первичное. Вещественнымъ выражениемъ ея можетъ служить сухость московской иконописи 17-го вѣка (до нѣмецкихъ вліяній), немощное завершеніе могучей русской живописи 15-16 вѣковъ. Политическому и религіозному кризису 17-го вѣка долженъ быть предшествовать иной кризисъ, который остановилъ цвѣтеніе русской культуры. И этотъ кризисъ — мы знаемъ, когда и какъ онъ развивался, и чѣмъ закончился. Онъ тщательно, хотя, быть можетъ, и недостаточно,

изучался историками русской культуры. Но онъ никогда не былъ оцѣненъ во всемъ его значеніи и во всѣхъ послѣдствіяхъ. Это кризисъ начала 16-го вѣка, извѣстный подъ именемъ борьбы «осифлянъ» и «заполянъ». Отъ духовнаго кровопусканія, которое русская Церковь претерпѣла въ княжествѣ Василія III, она никогда не могла оправиться совершенно. Но, чтобы уяснить себѣ весь смыслъ этого явленія, надо поставить его въ связь съ основной линіей развитія духовной жизни въ древней Руси.

2.

Многіе думаютъ, что духовная жизнь есть нѣчто неподвижно-пребывающее въ глубинѣ измѣнчиваго потока исторіи. Историкъ, даже историкъ Церкви, рѣдко заглядываютъ въ эту глубину. Сложная композиція его картины сплетается изъ взаимодѣйствія духовныхъ началъ съ мірскими, Церкви съ государствомъ, обществомъ, культурой. За вопросами права, организаціи, культуры едва брезжитъ духовная жизнь, не требующая объясненій, но ничего и не объясняющая, — неизмѣнная предпосылка христіанской общественности. Живая святость находитъ себѣ мѣсто въ популярной агіологической легендѣ, но не въ научной исторіи. Почему? Неужели невозможна освоить легенду и научному изслѣдованию, усмотрѣть за литературной схемой живое — и, слѣдовательно, развивающееся явленіе, разглядѣть подъ нимбомъ конкретныя личныя и національныя черты. Эта работа для русской Церкви — еще въ зачаткѣ, но сдѣланнаго достаточно, чтобы поставить главныя вѣхи; чтобы въ соборѣ русскихъ угодниковъ различить поколѣнія учениковъ, несущихъ и обогащающихъ греческую традицію духовной жизни. Развернутый во времени рядъ этотъ показываетъ не

одно преємство традиції, но и вновь загораючіся очаги, моменты подъема, стоянія и упадка, — наконецъ, роковое раздвоеніе — бифуркацію 16-го вѣка. Схематически это развитіе духовной жизни въ древней Руси отмѣчаютъ слѣдующія имена: Феодосій Печерскій — Сергій Радонежскій — Іосифъ Волоцкій и Нилъ Сорскій. Въ эту линію, разумѣется, включаются лишь носители духовной жизни въ узкомъ смыслѣ слова: подвижники-аскеты, инохи и пустынножители, чинъ преподобныхъ. Внѣ его остаются не только святители, но и многочисленные святые міряне, столь характерные для древне-русской святости. Но, какъ ни существенна мірянская святость для русского типа православія, она все же никогда не являлась центральной, сама питаясь духовной энергией, ис текающей изъ монастыря или пустыни. Съ другой стороны, она обнаруживаетъ гораздо большую статичность. Трудно усмотрѣть слѣды развитія въ обликѣ святого князя древней Руси, а русскій юродивый, «блаженный» сохранился въ своихъ основныхъ национальныхъ чертахъ до нашихъ дней. Динамичнымъ, развивающимся въ исторіи и опредѣляющимъ исторію — какъ ни странно это можетъ показаться, на первый взглядъ, остается наиболѣе отрѣшенный отъ міра и исторіи, наиболѣе обращенный къ вѣчности типъ святости: ликъ преподобныхъ.

3.

Съ Феодосіемъ и Антоніемъ Печерскими греческій идеалъ монашества впервые вступаетъ на русскую землю. У святого Антонія не было и не могло быть русскихъ учителей. Онъ учился въ Греції, на Аeonѣ, какъ и Феодосій заимствовалъ изъ Константинополя студійскій уставъ. Вліяніе греческихъ житій въ біографії св. Феодосія, со-

ставленной Несторомъ (житіє св. Антонія не дошло до насъ), несомнѣнно. Шахматовъ и Абрамовичъ вскрыли всю мозаику его литературныхъ заимствованій, не нарушающую жизненной правдивости его иконописнаго портрета. Греческое и русское здѣсь легко наслаивается другъ на друга, и при томъ такъ, что выдѣленіе национальныхъ чертъ не является невозможнымъ.

Несомнѣнно, что для пр. Феодосія, въ изображеніи Нестора (а такимъ онъ остался навсегда въ памяти поколѣній), идеальнымъ прототипомъ было палестинское монашество, какъ оно отразилось въ житіяхъ св. Евѳимія Великаго, св. Саввы Освященнаго и другихъ подвижниковъ 5-6-го вѣковъ. Не египетское, не сирійское, а именно палестинское. Это означаетъ, прежде всего, что православная Русь избрала не радикальный, а средній путь подвига. Какъ ни сурова жизнь великихъ палестинцевъ, жизнь самого Феодосія, но по сравненію съ бытомъ отшельниковъ Египта и Сиріи она должна показаться умѣренной, человѣчной, культурной. Св. Феодосій не увлекался ни крайностями аскезы, ни сладостью уединенного созерцанія. Изъ подземной пещеры, излюбленной Антоніемъ, монастырь при немъ выходитъ на свѣтъ Божій, расширяется въ многократныхъ перестройкахъ, закладываются каменные стѣны великолѣпной обители, уже надѣленной селами и крестьянами. Пещеры остаются для великопостнаго затвора, но міръ предъявляетъ свои права. Въ монастырѣ созидается больница, въ монастырь стекается народъ, идутъ князья и бояре, самъ Феодосій — частый гость въ княжескомъ теремѣ. Характерно, что первые подвижники Руси не искали себѣ иныхъ мѣстъ, какъ окраины столъныхъ городовъ. Въ воздѣйствіи на міръ они нашли для себя возмѣщеніе пустыннаго безмолвія. Учительство Феодосія, его кроткое, но властное вмѣшательство въ

дѣла княжескія, въ отстаиваніи правды, въ блюденіи гражданскаго мира чрезвычайно ярко изображается Несторомъ, который подчеркиваетъ национальное служеніе святого. Характерно, что не Антоній, а именно Феодосій дѣлается создателемъ Кіево-Печерской лавры, учителемъ аскезы, учителемъ всей православной Руси. Образъ Антонія рядомъ съ нимъ очерчивается чрезвычайно блѣдно. Древность даже не сохранила намъ житія его, если оно когда-нибудь существовало. Самая канонизация его совершилась во времена позднѣйшія сравнительно съ Феодосіемъ, который былъ канонизованъ уже въ 1108 г., черезъ 34 года послѣ кончины. И это, несомнѣнно, связано съ его созерцательнымъ умонастроеніемъ. Антоній тяготился человѣческимъ общеніемъ, «не терпя всячаго мятежа», не пожелалъ взять на себя игуменскаго бремени и, когда число братьевъ достигло 15, оставилъ ихъ и затворился въ новой (Антоніевої) пещерѣ. Повидимому, онъ не руководилъ духовной жизнью своихъ учениковъ и подражателей (кромѣ первого небольшого ядра), и въ слѣдующемъ поколѣніи образъ его потускнѣлъ въ памяти пещерскихъ агіографовъ. Здѣсь Кіевская Русь совершила сознательный выборъ между двумя путями монашескаго служенія.

Можно попытаться проникнуть и дальше въ этотъ «царскій» идеаль мѣрности — въ основѣ, греческій (*μέτρος* св. Саввы) — въ поискахъ болѣе личныхъ чертъ святости Феодосія. Мы увидимъ образъ обаятельной простоты, смиренія, кротости. Въ его смиреніи есть моментъ нѣкотораго юродства — во всякомъ случаѣ, моментъ соціального уничиженія. Таковъ его отроческій подвигъ оправданія, сельскій трудъ со своими рабами, таково его многолѣтнее просвирничество, таковы его «худыя ризы», все время останавливающія вниманіе біографа и современниковъ: въ теремахъ и Кур-

скаго посадника и Кіевскаго князя, — «худыя ри-зы», которыя для него дѣлаются иногда желаннымъ источникомъ униженія. Это личное въ немъ, и въ то же время самое русское: таковъ господствующій идеалъ во всѣ вѣка русской жизни.

На ряду съ этимъ, едва ли можно признать у пр. Феодосія выдающійся административный талантъ. Онъ тщательно стремился пересадить на русскую почву Студійскій уставъ. Но въ Кіевскомъ патерикѣ, отражающемъ преданія 12 вѣка, мы уже не видимъ строгаго общежитія. Не видимъ и въ самомъ Феодосіи игуменской строгости. Изъвестенъ разсказъ о бѣгломъ монахѣ, который много разъ возвращался въ монастырь и снова убѣгалъ, всякий разъ встрѣчая прощеніе святого игумена. Строгость проявляеть Феодосій лишь къ своеолію келаря, въ тѣхъ случаяхъ, гдѣ хозяйственный расчетъ убиваетъ послушаніе и вѣру.

О качествѣ духовной жизни Феодосія мы знаемъ очень мало. Не слышимъ ни о какихъ видѣніяхъ (кромѣ бѣсовскихъ) — ни о какихъ виѣшнихъ выраженіяхъ, которыя позволяли бы заключить о мистической, или же просто о созерцательной его настроенности. Много говорится о его молитвѣ (и великопостномъ пребываніи въ затворѣ), но аскеза преобладаетъ въ немъ надъ созерцательными, формами духовной жизни. Это вполнѣ соответствуетъ и тому церковно-соціальному служенію, которое взялъ на себя преподобный. Таковой осталась религіозность древней (Кіевской) Руси, даже въ самыхъ высокихъ своихъ выраженіяхъ. Всѣ русскіе инохи хранять на себѣ печать св. Феодосія, несутъ фамильныя его черты, сквозь которыя проступаетъ далекій палестинскій обликъ Саввы Освященнаго. Здѣсь, въ этой точкѣ, происходитъ смыканіе русскаго подвижничества съ восточной традиціей, здѣсь отвѣтвляется русская вѣтвь отъ вселенской Лозы Христовой.

Татарскій погромъ Руси, какъ извѣстно, тяжко отразился на духовной жизни. Видимымъ свидѣтельствомъ этого является полувѣковой, если не болѣе, разрывъ въ преемствѣ иноческой святыни. На время ликъ святыхъ князей какъ бы вытѣсняетъ въ русской Церкви ликъ преподобныхъ. Лишь въ 14 вѣкѣ, со второй его четверти, русская земля приходитъ въ себя отъ погрома. Начинается новое монашеское движение. Почти одновременно и независимо другъ отъ друга зажигаются новые очаги духовной жизни: на Валаамѣ и въ Нижнемъ Новгородѣ, на Кубенскомъ озерѣ и, наконецъ, въ ближайшемъ съѣдѣствїи съ Москвой, въ обители преп. Сергія. Для насъ все это новое аскетическое движение покрываетъ именемъ св. Сергія. Большинство изъ его современниковъ были его «собесѣдниками», испытали на себѣ его духовное вліяніе. Его прямые ученики явились игуменами и строителями многочисленныхъ монастырей: подмосковныхъ, бѣлозерскихъ, вологодскихъ. Духовная генеалогія русскихъ подвижниковъ 15 вѣка почти неизбѣжно приводить къ преп. Сергію, какъ къ общему отцу и наставнику. Послѣ Феодосія Печерскаго, Сергій Радонежскій является вторымъ родоначальникомъ русского монашества.

Самъ св. Сергій не отрекается отъ своего духовнаго предка. Образъ Феодосія явно выступаетъ въ немъ, лишь еще болѣе утончившійся и одухотворенный. Феодосія напоминаютъ и тѣлесные труды преп. Сергія, и сама его тѣлесная сила и крѣпость, и худыя ризы, которыя, какъ у кіевскаго игумена, вводятъ въ искушеніе неразумныхъ и даютъ святому показать свою кротость. Роднитъ обоихъ русскихъ святыхъ и совершенная мѣрность, гармонія дѣятельной и созерцательной жизни. Преп. Сергій покоилъ нищихъ и стран-

ныхъ въ своей еще убогой обители и на смертномъ одрѣ завѣщалъ своимъ ученикамъ не забывать страннолюбія. Какъ и Щеодосій, онъ былъ близокъ къ княжескому дворцу, принималъ участіе въ политической жизни Руси и благословилъ Донскаго на освободительный подвигъ. Однако, при ближайшемъ разсмотрѣніи, мы видимъ и новыя, чисто сергіевскія черты. Свою кротость и смиреніе Сергій простеръ такъ далеко, что является передъ нами какъ бы совершенно безвластнымъ и всегда готовымъ на униженіе. Игуменъ нанимается плотникомъ къ монаху Данилу за рѣшето гнилыхъ хлѣбовъ. Мы никогда не видимъ его наказывающімъ послушниковъ, какъ это случалось дѣлать и кроткому Щеодосію. На ропотъ недовольныхъ Сергій отвѣчаетъ лишь увѣщаніями и даже, избѣгая борьбы, на время удаляется изъ монастыря. Смиреніе его главная человѣческая добродѣтель.

До сихъ поръ преп. Сергій — ученикъ Щеодосія, хотя, быть можетъ, превзошедшій своего далекаго учителя. Но вотъ мы видимъ въ немъ и нѣчто новое, таинственное, еще невиданное на Руси. Я имѣю въ виду извѣстныя видѣнія преп. Сергія: сослужащаго ему ангела, огонь, сходящій со сводовъ храма въ потиръ передъ его причащеніемъ явленіе Пречистой съ апостолами Петромъ и Ioанномъ. Русская агіографія до св. Сергія не знаетъ подобныхъ таинственныхъ видѣній. Они говорять о таинственной духовной жизни, протекающей скрыто отъ насъ. Св. Сергій ничего не повѣдалъ ученикамъ о своемъ духовномъ опыте, да, можетъ быть, ученики эти (Епифаній, хотя и премудрый) были бессильны выразить въ словѣ содержаніе этого внутренняго тайнозрѣнія. Древняя Русь, въ убожествѣ своихъ образовательныхъ средствъ, отличается нѣмотой выраженія самого глубокаго и святого въ своемъ религіозномъ опыте. Лишь въ знакахъ и видѣніяхъ, да еще въ начертаніяхъ

и краскахъ иконы, она сумѣла отчасти пріоткрыть для нась покровъ тайны. По этимъ знакамъ мы имѣемъ право видѣть въ преп. Сергія первого русскаго мистика, т.-е. носителя особой, таинственной духовной жизни, не исчерпывающейся аскезой, подвигомъ любви и неотступностью молитвы.

Четыре года тому назадъ от. Сергій Булгаковъ въ своей актовой рѣчи (1) увлекательно соединилъ разсѣянные знаки мистической жизни преп. Сергія вокругъ имени Пресв. Троицы, которой онъ былъ посвященъ до рожденія, которой посвятиль и свою обитель. Сегодня я хотѣлъ бы указать на связь не богословія, а духовной жизни преп. Сергія съ современнымъ ему мистическимъ движениемъ на православномъ Востокѣ. Это извѣстное движение исихастовъ, практиковъ «умнаго дѣланія» или умной молитвы, идущее отъ св. Григорія Синаита съ середины 14-го столѣтія. Новую мистическую школу Синаитъ принесъ съ Крита на Аeonъ, и отсюда она широко распространилась по греческому и юго-славянскому миру. Св. Григорій Палама, Тырновскій патріархъ Евоімій, рядъ патріарховъ Константинопольскихъ были ея приверженцами. Богословски эта мистическая практика связывалась съ учениемъ о Фаворскомъ свѣтѣ и божественныхъ энергіяхъ.

Съ середины, особенно съ конца 14-го вѣка начинается (или возобновляется) сильное греческое и южно-славянское вліяніе на сѣверную Русь. Въ эпоху преп. Сергія въ одномъ изъ Ростовскихъ монастырей изучаются греческія рукописи. Митр. Алексій переводилъ или исправлялъ евангеліе съ греческаго подлинника. Самъ преп. Сергій принималъ у себя въ обители греческаго епископа и получилъ грамоту отъ Константинопольского патріарха, повинуясь которой устроилъ у себя об-

1) см. «Путь» № 5: Благодатные завѣты преп. Сергія русскому богословствованію.

щежитіє. Однимъ изъ «собесѣдниковъ» преп. Сергія быль тезоименитый ему Сергій Нуромскій, пришелецъ съ Аѳонской горы, и есть основаніе отожествлять ученика Сергія Радонежскаго Аѳанасія, Серпуховскаго игумена, съ тѣмъ Аѳанасіемъ Русиномъ, который списалъ на Аѳонѣ, въ 1431 г., «подъ криліемъ св. Григорія Паламы», сборникъ житій для Троицы - Сергія (1). Библіотека Троицкой Лавры хранить древнѣйшіе славянскіе списки Григорія Синаита 14 и 15 вѣковъ. Въ 15 же вѣкѣ тамъ были списаны и творенія Симеона Нового Богослова (2). Все это еще не устанавливаетъ прямыхъ вліяній Гречіи на религіозность преп. Сергія. Его духовная школа для насъ загадочна. Мы не знаемъ другихъ учителей его, кроме таинственнаго старца, благословившаго отрока Вареоломея, и старшаго брата Стефана, подъ началомъ котораго Сергій началъ подвизаться, но который оказался не въ силахъ вынести лѣсного пустынножительства. Но пути духовныхъ вліяній таинственны и не исчерпываются прямымъ учительствомъ и подражаніемъ. Поразительны не разъ встрѣчающіяся въ исторіи соотвѣтствія, единоновременно и, повидимому, независимо возникающія въ разныхъ частяхъ земного шара духовныя и культурныя теченія,озвучные другъ другу. Въ свѣтѣ мистической традиціи, которая утверждается среди учениковъ преп. Сергія, его собственный мистический опытъ, озаряемый для насъ лишь видѣніями (можно сопоставить свѣтоносныя видѣнія Сергія съ єаворскимъ свѣтомъ исихастовъ) приобрѣтаетъ для насъ большую опредѣленность.

1) А. С. Орловъ. Іисусова молитва на Руси въ 16 вѣкѣ СПБ. 1914. П. Д. П. CLXXXV.

2) А. С. Архангельский. Къ изученію др.-рус. литературы. Творенія отцовъ Церкви въ др.-рус. письменности. СПБ. 1888 г. стр. 141 и 142, прим. СПБ. 1888.

Первый русский мистикъ, преп. Сергій былъ и первымъ русскимъ пустынножителемъ. Для него какъ и для древнихъ мистиковъ Востока, пустыня была учительницей богомыслія. Медвѣдь былъ первымъ его другомъ въ безлюдной глухи. Съ грустью описываетъ его ученикъ постройку будущей лавры: «исказили пустыню». Съ грустью принялъ преподобный первыхъ своихъ ученковъ: «Азъ бо, господіе и братія, хотѣль есмь одинъ жить въ пустынѣ сей и тако скончatisя на мѣстѣ семъ». Но онъ не противится волѣ Божіей, ради любви урѣзываю созерцаніе.

Таково было и все новое русское сергіевское монашество. Оно уходило въ пустыню, въ лѣсныя дебри, бѣжало отъ нагонявшаго міра, но уступало ему, осѣдало въ хозяйственныхъ обителяхъ, строилось, создавало иногда крупные культурные очаги, опорные пункты русской колонизаціи. 15 вѣкъ — золотой вѣкъ русской святости, давшій болѣе всего преподобныхъ русской церкви, покрывшій монастырями всю сѣверную — тогда воистину святую Русь.

Однако въ послѣ - сергіевскомъ монашествѣ можно различать два теченія, прежде всего географически: сѣверное и московское. Уже при жизни преп. Сергія онъ, уступая князьямъ и митрополиту, отдавалъ своихъ учениковъ, Феодора, Аѳанасія, Андроника еъ строители и игумены московскихъ и подмосковныхъ монастырей. Другіе ученики его, Кириллъ, Бѣлозерскій, Павель Обнорскій шли на сѣверъ, за Волгу, не въ города, а въ лѣсную пустыню. Здѣсь намѣчаются основная бифуркація русского подвижничества, чрезвычайно существенная, ибо за географическимъ излучениемъ скрывается излученіе духовное: разныя направленія аскезы. Вполнѣ понятно, что созерца-

тельная духовная жизнь была главной цѣлью съверныхъ отшельниковъ. Бѣлозерскій край, Кубенское озеро, южная окраина Вологодскихъ лѣсовъ: Комельская, Обнорская, Нуромская пустыни, а за ними далекое поморье — вотъ главные очаги «заволжскихъ старцевъ».

Кирилловъ монастырь, послѣ Сергіева, былъ для нихъ вторымъ духовнымъ средоточиемъ, питавшимъ ихъ и тогда, когда (въ концѣ 15 вѣка) Троицкая обитель утратила былу высоту духовной жизни. Послѣ Кирилловой и въ тѣсной связи съ нею, въ качествѣ такихъ иноческихъ метрополій, разсылающихъ въ пустыню все новыя колоніи, слѣдуетъ назвать Спасо-Каменный монастырь на Кубенскомъ озерѣ, выдѣлившуюся изъ него Глушницу св. Діонисія и уже къ 16 в. обитель св. Корнилія Комельского.

При изученіи духовнаго содержанія съвернаго подвижничества мы встрѣчаемся съ двумя затрудненіями: во-первыхъ, почти всѣ житія съверныхъ святыхъ остаются неизданными; во-вторыхъ, они невыгодно отличаются отъ московской группы скучностью содержанія и чрезмѣрной общностью характеристикъ. Однако, благодаря изслѣдованію Кадлубовскаго (1), мы можемъ бросить взглѣдъ и въ недоступныя намъ рукописи, со страницъ которыхъ встаютъ образы великихъ святыхъ, нѣкогда чтимыхъ всей русской землей, а нынѣ почти забытыхъ.

Съверныя «заволжскія» группы подвижниковъ хранять въ наибольшей чистотѣ завѣты преп. Сергія: смиренную кротость, нестяженіе, любовь и уединенное бого myсліе. Таковъ прежде всего величайшій среди нихъ Кириллъ, который именуется «противящихся тихимъ увѣщаніемъ, безыменія учителемъ», «иже нань всуе гиѣваю-

1) Очерки по истории древне-русской литературы житій святыхъ — Варшава 1902.

щемуся благоувѣтливымъ». Эти святые легко прощають и оскорбителей своихъ и разбойниковъ, покушающихся на монастырское имущество. Преп. Діонисій даже улыбается, узнавъ о похищениі монастырскихъ коней. Нестяжаніе въ самомъ строгомъ смыслѣ не личнаго, а монастырскаго отказа отъ собственности — ихъ общій идеаль жизні. Преп. Кириллъ отказывается отъ дарственныхъ сель съ принципіальной мотивировкой: «Аще села восхотимъ держати, болми будеть въ насъ попеченіе, могущее братіямъ безмолвіе пресъцати». Св. Кириллъ предпочитаетъ принимать милостыню. Но вотъ Димитрій Прилуцкій, (какъ и Діонисій Глушицкій) отказываются даже отъ милостыни христолюбца, внушая ему отдать ее на питаніе рабовъ и сиротъ. Также отвергаетъ даръ князя преп. Іоасафъ: «злату и сребру нѣсть намъ треба». Разумѣется, полная нестяжательность есть идеалъ, отъ котораго отступаютъ даже самые строгіе подвижники. По смерти святыхъ основателей ихъ монастыри богатѣютъ; но, и измѣнія завѣтамъ святого, хранять память о нихъ.

Полная независимость отъ міра даетъ свято-му дерзаніе судить міръ. Его обычная кротость и смиреніе не мѣшаютъ ему выступать обличителемъ сильныхъ міра сего. Св. Кириллъ, оставившій отеческія поученія князьямъ, отказывается посѣтить князя Георгія Дмитріевича: «не могу чинъ монастырскій разорити». Преп. Мартиніанъ, напротивъ, появляется въ Москвѣ въ хоромахъ великаго князя (Василія II), заключившаго въ оковы боярина вопреки данному имъ слову: «Не убоїлся казни ниже заточенія... но помяну Іоанна Златоустаго глаголюща, яко прещеніе царево ярости львовѣ уподобися». Григорій Пельшемскій обличаетъ князя Юрія Дмитріевича и его сына Шемяку, неправедно захватившихъ великое княженіе.

Впрочемъ, эти столкновенія съ міромъ, какъ и

всякій выходъ въ міръ, рѣдки и исключительны. Съверный подвижникъ жаждетъ безмолвія. Павель Обнорскій отпросился у преп. Сергія въ уединеніе, не терпя и монастырскаго общежитія: «яже въ пустынѣ молва ничѣмъ же градскихъ мятежъ разнствуетъ». Онъ же именуетъ безмолвіе матерью всѣхъ добродѣтелей. Въ обнорскихъ лѣсахъ преп. Павель поселился въ дуплѣ дуба, и Сергій Нуромскій, другой великий пустыннолюбецъ, нашелъ его здѣсь въ обществѣ медвѣдя и дикихъ звѣрей, кормящимъ птицъ, которыя сидѣли на головѣ его и плечахъ: этотъ одинъ образъ оправдываетъ имя Єиваиды, данное русскимъ агіографомъ нашему съверному подвижничеству.

Житія наши весьма скучо говорять о внутренней, духовной жизни святыхъ. Все же Кадлубовскому удалось сдѣлать очень цѣнныя наблюденія. Изъ отдѣльныхъ формулъ, не совсѣмъ обычныхъ въ русской агіографіи, но навѣянныхъ аскетикой древняго Востока, мы можемъ сдѣлать нѣкоторыя заключенія: 1) Внѣшняя аскеза, при всей суровости жизни, подчинена внутреннему дѣланію: на ней не сосредоточивается вниманіе. 2) Это духовное дѣланіе изображается, какъ очищеніе ума и духовное соединеніе съ Богомъ. «Сотвори умъ твой единаго Бога искати и прилежать къ молитвѣ», учить св. Діонисій. А ученикъ его Григорій (Пельшемскій) «въ вышнихъ умъ свой вперяхъ и сердце свое очищахъ всѣхъ страстныхъ мятежъ». И Павель Обнорскій трудится, «зрительное ума очищая». 3) Наконецъ, въ рѣдкихъ слuchаяхъ это духовное дѣланіе изображается въ терминахъ, которые являются техническими для умной молитвы въ практикѣ исихастовъ. Ихъ значеніе становится понятнымъ лишь въ свѣтѣ доктрины, въ полнотѣ раскрытої на Руси Ниломъ Сорскимъ. Такъ о Павлѣ Обнорскомъ его біографъ говоритъ: «Зрительное очищая и свѣть божественнаго разума со-

бирая въ сердцѣ свое мъ... и созерцая славу Господню. Тѣмъ сосудъ избранъ бысть Святому Духу». Тѣ же слова повторяются дословно въ болѣе позднемъ житіи св. Іоасафа Каменскаго.

Справедливость требуетъ отмѣтить, что оба послѣднихъ житія съ точной формулировкой умнаго дѣланія составлены въ 16 ст., послѣ трудовъ Нила Сорскаго. Тѣмъ не менѣе мы рѣшаемся утверждать, съ высокой долей вѣроятности, непрерывность духовной, мистической традиціи, идущей отъ преп. Сергія къ Нилу и его самого объясняющей. Моментъ видѣній, характеризующихъ съверное подвижничество, можетъ только укрѣпить насъ въ этомъ убѣждениі: таково видѣніе св. Кирилла Бѣлозерскаго (голосъ Богоматери) и явленіе Спасителя преп. Іоасафу.

Еще одно послѣднее наблюденіе. Мистическое самоуглубленіе, бѣгство въ пустынью не мѣшаетъ съвернымъ подвижникамъ прославлять любовь, какъ «главизну добродѣтелей», и излучать ее при всякомъ соприкосновеніи съ людьми. О ней внушаеть Діонисій Глушицкій и его біографъ. О ней говорить Іоасафу явившійся ему Христосъ. И контекстъ и разъясненія не оставляютъ сомнѣній въ томъ, что эта любовь направлена не только къ Богу, но и къ человѣку.

6.

Личность и ученіе Нила Сорскаго слишкомъ хорошо известны: это даетъ намъ возможность, говоря о немъ, лишь прочертить линіи, связующія его съ русской традиціей святости. Преп. Нилъ съ ученикомъ своимъ Иннокентіемъ побывалъ на св. Горѣ и «въ странахъ Цареграда», но до того онъ былъ постриженникомъ Кириллова монастыря, сохранившаго всю строгость первоначальной жиз-

ни. Въ близкомъ сосѣдствѣ съ Кирилловымъ (въ 15 верстахъ), онъ и основаль свой скитъ въ дикой болотистой чащѣ. Сочиненія его, особенно Уставъ, представляютъ художественную мозаику цитать изъ греческихъ отцовъ мистического направленія. Но многіе изъ нихъ, какъ мы видѣли, были извѣстны на Руси съ конца 14 вѣка. Житіе его не сохранилось, но многочисленныя посланія его какъ бы изнутри освѣщають ту свѣтлую и любовную святость, которая течетъ изъ Сергіева источника. Его любовь находить слова поистинѣ огненные. «О любимый мой о Христѣ братъ, вожделѣнnyй Богу паче всѣхъ»... «Не терплю, любимче мой, сохранити таинство въ молчаніи, но бываю безумень и юродъ за братнюю пользу». И однако, для умной молитвы, которой онъ посвятилъ себя, общеніе съ людьми становится уже тяжкимъ бременемъ: приходящіе къ нему «не перестаютъ стужати ми, и сего ради смущеніе бываетъ намъ». Его смиреніе такъ велико, что онъ не желаетъ быть ничьимъ учителемъ: «Написахъ писаніе сіе...братіямъ моимъ приснымъ, яже суть моего крава: тако бо именую васъ, а не ученики. Единъ бо намъ есть Учитель». Извѣстно завѣщаніе Нила: «Повергните тѣло мое въ пустынѣ — да изъѣдятъ е звѣrie и птицы; понеже согрѣшило есть къ Богу много и не достойно погребенія. Мнѣ потщанія, елико по силѣ моей, чтобы быть не сподобленъ чести и славы вѣка сего никорыя, яко же въ житіи семъ, тако и по смерти». О нестяженіи его слышали и тѣ, кто ничего кромѣ этого не слышалъ о преп. Нилѣ. Горячій противникъ монастырскаго землевладѣнія, онъ выступилъ противъ него на соборѣ 1503 г.: «И нача старець Нилъ глаголати, чтобы у монастырей сель не было, а жили бы черньцы по пустынямъ, а кормились бы съ рукодѣліемъ». Его любовь къ бѣдности такъ велика, что онъ хочетъ распространить ее и на церковь: «сосуды златы и сребряны и самыя

священныя не подобаетъ имѣти, таожде и прочія укращенія излишнія, но точію потребныя церкви приносити». Отступая здѣсь отъ господствующей русской традиціи, онъ ссылается на авторитетъ Златоуста и Пахомія Великаго. Но и въ этой чертѣ мы узнаемъ деревянные сосуды и холщевыя ризы преп. Сергія.

Въ согласіи съ духовной традиціей подвижничества, св. Нилъ не дѣлаетъ ударенія на тѣлесной аскезѣ. «О пищѣ же и питіи противу (т.-е. согласно) силы своего тѣла, болѣе же души, окормленія кійжде да творить... Здравіи бо и юніи да утомляютъ тѣло постомъ, жаждою и трудомъ по возможному; старіи же и немощніи да упокояютъ себя мало». Внутренняя аскеза, очищеніе страстей и помысловъ на первомъ планѣ. Его скитскій или монастырскій уставъ представляеть краткую, но полную энциклопедію аскетики, составленную съ большимъ искусствомъ, большимъ писательскимъ даромъ и всецѣло по древнимъ источникамъ. Вѣнцомъ аскезы является «дѣланіе сердечное», «умное храненіе». Описаніе умной молитвы дано со всею обстоятельностью, допускаемой въ такого рода вещахъ: «Поставити умъ глухъ и нѣмъ»... «и имѣти сердце безмолвствующе отъ всякаго помысла... и зрести прямо во глубину сердечную и глаголати: Господи Іисусе Христе Сыне Божій помилуй мя... И такъ глаголи прилежно, аще стоя, или сидя или лежа и умъ въ сердцѣ затворя и дыханіе держа, елико можешьъ»... «Мечтаній же зракъ и образы видѣній не пріемли... да не прельщенъ будеши...» Этой безмолвной молитвы нельзя оставлять для обычной, для «пѣнія». Послѣ «умной», всякая иная молитва является «прелюбодѣяніемъ ума» (Григорій Синаітъ). — Ярко описывается словами Симеона Нового Богослова изступленіе и восторгъ, озаряющій душу, отдавшуюся умной молитвѣ: «Кой языкъ изре-

четь. Кой же умъ скажеть? Кое слово изглаголеть? Страшно бо, воистину страшно, и паче словъ. Зрю свѣтъ, его же міръ не имать, посредѣ селли на одрѣ сѣдя; внутри себѣ зрю Творца міру, и бесѣдую, и люблю, и ямъ, питаяся добрѣ единимъ богоўдѣніемъ, соединяюсь Ему, небеса превосходжу: и се всѣмъ извѣстно и истинно. Гдѣ же тогда тѣло, не вѣмъ».

Замѣчательна — при такой высотѣ и пламенности духовной жизни — та разсудительность и то пониманіе многообразія личныхъ путей, которые отличаютъ св. Нила. «Вся же естества единимъ правиломъ объять невозможно есть: понеже разнство велие имутъ тѣла и крѣпость, яко мѣдь и желѣзо отъ вѣка». И свои собственные совѣты онъ даетъ съ оговорками, оставляющими широкій выборъ для личной свободы: «аще произволяютъ»... «аще угодно Богу и полезно душамъ»... «аще кто о сихъ вящшее и полезнѣйшее разумѣть, и онъ тако да творитъ, а мы о семъ радуемся». Св. Ниль не очень довѣряетъ человѣческому руководству. Трудно найти «наставника непрелестнаго». Поэтому онъ и предлагаетъ, вмѣсто учителя, «божественные писанія» и «словеса божественныхъ отцовъ». Но свою духовную свободу св. Ниль простираетъ и въ эту священную для древняго русскаго человѣка область писаній. «Писанія бо многа, но не вся божественна». Въ этомъ кругѣ писаній Ниль устанавливаетъ градацію авторитетовъ и, не презирая разума, пользуется имъ въ трудномъ изысканіи истины: «Наипаче испытую божественнаго писанія, прежде заповѣди Господни и толкованія ихъ, и апостольскія преданія, тоже и ученія св. отецъ; и яже согласны моему разуму къ благоугожденію Божію и къ пользѣ души преписую (списываю) себѣ и тѣмъ научаюсь». Эти начала разумной критики преп. Ниль примѣнялъ въ области агіологии, чѣмъ нажилъ себѣ не мало враговъ. О своихъ критиче-

скихъ пріемахъ онъ самъ говорить такъ: «Писахъ же съ разныхъ списковъ, тщася обрѣсти правы и обрѣтохъ въ спискахъ онъхъ многа неисправлена и елика возможно моему худому разуму исправляхъ»... Этой же критической работы онъ просить отъ своихъ болѣе ученыхъ читателей. Сочетаніе мистической традиціи исихастовъ съ широтой разума и духовной свободой дѣлаеть творенія св. Нила совершенно исключительными въ духовной литературѣ древней Руси.

7.

Противоположность идей и духовныхъ направлений Нила Сорского и Іосифа Волоцкаго привели въ броженіе все русское духовное общество начала 16 столѣтія. Но задолго до Іосифа его направлениe уже ощутимо въ учителѣ его Пафнутіи Боровскомъ. Духовный внукъ преп. Сергія по своему учителю Никитѣ, Пафнутій былъ однимъ изъ яркихъ представителей московскаго, т.-е. южнаго излученія великой Троицкой обители. Въ его обликѣ соединились многія черты национальнаго великорусскаго типа, которыя дѣлаютъ его столь обаятельнымъ для В. О. Ключевскаго: дисциплина, хозяйственность, трудолюбіе, чувство мѣры: «безмѣрія во всемъ убѣгая... все во время творя». Онъ много заботится о строгости уставной жизни въ монастырѣ, но его житіе мало можетъ сказать о внутренней духовной, жизни. Мы видимъ его строгость. Прозорливецъ, Пафнутій узнаетъ по лицу, «аше который братъ правило заложить въ кой день», и обличаетъ виновнаго. Онъ не допускаетъ, чтобы иночество могло искупить грѣхъ кающагося убийцы и изгоняетъ его изъ монастыря. «Яро воззрѣвъ», «ярымъ окомъ» — иногда выражается о немъ житіе. Чудеса его имѣютъ большую частью карающей смыслъ. За то, прекрасный хо-

зянинъ, онъ кормить у себя во время голода болѣе 1000 человѣкъ. Въ сущности, портретъ св. Іосифа Волоцкаго уже данъ здѣсь въ черновомъ наброскѣ.

Іосифа Волоцкаго, благодаря тремъ обширнымъ житіямъ его, мы знаемъ лучше всѣхъ сѣверно-русскихъ святыхъ. Мы какъ бы воочію видимъ его крѣпкую внушительную фигуру, его цвѣтущую русскую красоту. Чувство мѣры, приличія, своеобразной церковной эстетики отличаетъ его въ такой же степени, какъ и твердость уставнаго быта. Вотъ идеалъ православнаго воспитанія, какъ онъ дается въ «Просвѣтителѣ».: «Ступаніе имѣй кротко, гласъ умѣренъ, слово благочинно, пищу и питіе не мятежно, потребно зри, потребно глаголи, буди въ отвѣтахъ сладокъ, не излишествуй бесѣдой, да будетъ бесѣдованіе твое въ свѣтлѣ лицѣ, да даетъ веселіе бесѣдующему тебѣ». Онъ прекрасно читаетъ въ церкви, «какъ никто въ тѣ времена». У него «въ языкѣ чистота, и въ гласѣ сладость и въ чтеніи умиленіе». Любитель церковнаго благолѣпія, онъ приглашаетъ расписывать свою церковь знаменитаго иконописца Діонисія. Но эстетика св. Іосифа имѣеть не созерцательный, а дѣйственный характеръ. Онъ черезъ виѣшнее идетъ къ внутреннему, черезъ тѣло и его дисциплину къ дисциплинѣ духа. Потому онъ такъ настаиваетъ на положеніи тѣла за молитвой: «стисни свои руки, и соедини ноги и очи смежи и умъ собери». Это молитва не окрыленная, а толкующая, побѣждающая волей и упорствомъ. Мѣсто умной молитвы у Іосифа занимаетъ келейное правило и продолжительность церковныхъ службъ. Его не влечетъ къ одинокому созерцанію, къ отшельничеству. Идеалъ его — совершенное общежитіе. По смерти учителя Пафнутія, онъ обходитъ русскіе монастыри, ища, гдѣ сохранился въ чистотѣ сергіевскій общежитительный уставъ. Только Ки-

рилловъ удовлетворяетъ его — не духовностью, а уставностью: «не словомъ общій, а дѣлы». Онъ отмѣтилъ тамъ «пѣніе», ему нравилось, что «кійждо изъ братій стояше на своемъ мѣстѣ... всѣмъ брашно и питіе равно». Этотъ идеалъ общежитія онъ и стремится воплотить въ своемъ монастырѣ. Для него онъ пишетъ свой знаменитый уставъ — не руководство къ духовной жизни, а строгій распорядокъ монастырскаго быта.

Но за этимъ бытовымъ укладомъ и эстетикой благолѣпія нельзя забывать основной корень Іосифова благочестія. Корень этотъ горекъ и даже страшенъ. Онъ объясняетъ намъ его суровость передъ лицомъ міра. Въ глубинѣ его души живеть религіозный ужасъ эсхатологіи: «Вѣкъ мой скончевается и страшный престоль готовится, судъ меня ждетъ, претя мя огненою мукой и пламенемъ не-гасимымъ». Іосифъ не допускаетъ, чтобы даже «великіе свѣтильники и духовные отцы», даже святые мученики «страшный часъ смертный безъ истязанія проидеша бѣсовскаго мытарства». Отсюда напряженное покаяніе («самъ себе мучаше»), отсюда слезы и вериги у лучшихъ учениковъ его, духовной аристократіи волоколамской. «У однихъ пансырь подъ свиткою, у другихъ желѣза тежкія». «Вси въ лычныхъ обушахъ и въ плачевыхъ ряскахъ». Бываютъ поклоны по 1000, 2000, 3000 въ день. Здѣсь, въ этомъ религіозномъ страхѣ — источникъ противорѣчія между обаятельностью, даже веселостью природнаго нрава Іосифа и суровостью его отношенія къ грѣшникамъ.

Ясно, что защита Іосифомъ монастырскихъ сель вытекала не изъ любви его къ покойной жизни. Въ ея основѣ лежалъ идеалъ соціального служенія монастыря. Къ Іосифу идутъ окрестные крестьяне, потерявъ лошадь, корову, козу, и онъ даетъ каждому «цѣну ихъ». Онъ убѣждаетъ бояръ заботиться о своихъ «тяжаряхъ», не угнетать ихъ,

хотя бы ради собственныхъ хозяйственныхъ интересовъ. Одинъ изъ біографовъ увѣряетъ, что подъ его благимъ вліяніемъ «вся тогда волоцкая страна къ доброй жизни прелагашеся... и поселяне много послабленіе имуще отъ господей сель ихъ». Во время голода Іосифъ кормить у себя до 700 бѣдняковъ, занимаетъ деньги на покупку хлѣба, а дѣтей (до 50) собираетъ въ своеи странноприимномъ домѣ.

Но соціальное служеніе у св. Іосифа выражаетъ въ национальное. Горячій патріотъ, онъ собираетъ свѣдѣнія о русскихъ святыхъ и монастыряхъ, онъ восторженно славитъ святость русской земли: «Русская земля нынѣ благочестіемъ всѣхъ одолѣ». Средоточіе этой земли — въ московскомъ великомъ князѣ, и Іосифъ служить ему, развивая теорію божественной царской власти и приравнивая къ ней власть великаго князя, за долго до вѣнчанія на царство Іоанна. «Царь убо естествомъ подобенъ есть всѣмъ человѣкомъ,ластію же подобенъ есть высшему Богу». Еще Пафнутий поставилъ свой монастырь въ тѣсную зависимость отъ московского государя (Івана III). И онъ и Іосифъ представляютъ великому князю выборъ игумена и общее попечение о своей обители. Іосифъ любить власть, хочетъ видѣть ее бдительной и строгой. Онъ вполнѣ удовлетворенъ тѣмъ развитіемъ, которое приняло самодержавіе при Василіи III.

Суровый къ себѣ, Іосифъ суровъ и къ другимъ. Почти все его волоколамское игуменство проходитъ въ борьбѣ: со своимъ княземъ (Волоцкимъ), со своимъ епископомъ (св. Серапіономъ), съ ересью жидовствующихъ, съ учениками Нила Сорского. Для еретиковъ онъ требовалъ смерти, для кающихся — пожизненного заключенія. Онъ убѣждаль великаго князя въ опасности прощенія, и его письма имѣли успѣхъ. Въ «Просвѣтителѣ» онъ даетъ православное обоснованіе смертной казни еретиковъ,

которую практически примѣнялъ Геннадій Новгородскій по католическому образцу. Здѣсь, какъ и въ въ спорахъ о монастырскомъ землевладѣніи, онъ столкнулся съ «заволжскими» учениками Нила. Сѣверные старцы краснорѣчиво напоминали великому князю о христіанскомъ милосердіи, о прощении кающихся грѣшниковъ. Въ обѣихъ тяжбахъ Іосифъ вышелъ побѣдителемъ.

8.

Противоположность между «нестяжателями» и «осифлянами» по истинѣ огромна, какъ въ самомъ направленіи духовной жизни, : такъ и въ соціальныхъ выводахъ. Одни исходятъ изъ любви, другіе изъ страха (страха Божія), одни являются кротость и всепрощеніе, другіе — строгость къ грѣшнику, на одной сторонѣ почти безвластіе, на другой строгая дисциплина. Духовная жизнь «заволжцевъ» протекаетъ въ отрѣщенномъ созерцаніи и умной молитвѣ, — «осифляне» любятъ обрядовое благочестіе и уставную молитву. Заволжцы защищаютъ духовную свободу и во имя состраданія даютъ въ своихъ скитахъ убѣжище гонимымъ еретикамъ; осифляне предаютъ ихъ на казнь. «Нестяжатели» предпочитаютъ собственную бѣдность милостынѣ, «осифляне» ищутъ богатства ради соціальной организаціи благотворительности. Заволжцы, при всей ихъ безспорной русской генеалогіи — отъ преп. Сергія и Кирилла — пытаются духовными токами православнаго Востока; «осифляне» проявляютъ яркій религіозный націонализмъ. Наконецъ, первые дорожать независимостью отъ свѣтской власти, послѣдніе работаютъ надъ укрепленіемъ самодержавія и добровольно отдаютъ подъ его попеченіе и свои монастыри и всю русскую Церковь. Начало духовной свободы и мистической жизни противостоитъ соціальнай организаціи и

уставному благочестію. Побѣда Іосифа опредѣлилась сродностью, созвучіемъ его дѣла — національно-государственному идеалу Москвы, съ ея суровой дисциплиной, напряженіемъ всѣхъ соціальныхъ силъ и закрѣпошеніемъ ихъ въ тяглѣ и службѣ. Послѣднее объясненіе легкой побѣды «осифлянъ» — въ торжествѣ національно-государственныхъ задачъ надъ внутренне-религіозными.

Самое раздвоеніе древняго Феодосіевскаго благочестія по двумъ направленіямъ еще не было церковнымъ бѣдствіемъ. Не была непоправимымъ бѣдствіемъ и борьба между ними, при всей ея ожесточенности. Настоящее несчастье заключалось въ полнотѣ побѣды одного изъ нихъ, въ полномъ подавленіи другого. Побѣдившіе осифляне сумѣли соединить дѣло своихъ противниковъ съ жидовствующей и раціоналистической ересью, и въ теченіе десятилѣтій на московскихъ соборахъ судили и осуждали ихъ. За это время многое заолжцевъ было сослано, много скитовъ закрыто, много отшельниковъ бѣжало на сѣверъ. Монастырь св. Іосифа возглавилъ русскую церковь, посыпая митрополитовъ и епископовъ изъ своихъ стѣнъ, какъ нѣкогда Печерскій монастырь въ Кіевѣ. Черезъ этихъ питомцевъ и учениковъ св. Іосифа его направленіе къ серединѣ 16 вѣка окончательно утвердилось на Руси. Благочестіе и труды м. Макарія, Сильвестра, Стоглавый Соборъ — лучшіе плоды осифлянства, хотя въ нихъ (особенно въ Стоглавѣ) замѣтны и тѣневыя стороны. Онѣ станутъ еще нагляднѣе, если мы вспомнимъ, что въ жертву побѣдителямъ былъ принесенъ Максимъ Грекъ вмѣстѣ съ возможностями возрожденія на Руси заглохшей въ Греціи православной культуры. Недаромъ расцвѣть нашей литературы въ началѣ 16 столѣтія замираетъ къ серединѣ его, и 17 вѣкъ въ области оригиналной русской письменности является, быть можетъ, однимъ изъ бѣд-

иѣйшихъ. Онъ живеть переводами, преимущественно съ латинскаго и польскаго, уже задолго до Петра ощущая свое бѣзсиліе.

Въ религіозной жизни устанавливается на-
долго тотъ типъ уставнаго благочестія, обрядового
исповѣдничества, который поражалъ всѣхъ ино-
странцевъ и казался тяжкимъ даже православ-
нымъ грекамъ, при всемъ ихъ восхищеніи. На ряду
съ этимъ жизнь, какъ семейная, такъ и обществен-
ная, все болѣе тяжелѣетъ. Если для Грознаго са-
мое ревностное обрядовое благочестіе совмѣстимо
съ утонченной жестокостью (опричнина задумана,
какъ монашескій орденъ), то и вообще на Руси
развратъ и жестокость легко уживаются съ обрядо-
вой строгостью, на удивленіе иноземцевъ. Тѣ отри-
цательныя стороны московскаго быта, въ которыхъ
видѣли вліяніе татарщины, развиваются особенно
съ 16 вѣка. 15-ый, рядомъ съ нимъ, — вѣкъ свобо-
ды, духовной легкости, окрыленности, которая
краснорѣчивѣе всего говоритъ намъ въ новгород-
ской и ранней Московской иконѣ по сравненію
съ позднѣйшей.

Многіе утѣшаются въ суровости и культур-
ной бѣдности московской Руси — ея святостью.
Внимательное изученіе русскихъ святыхъ приво-
дить къ выводу, что золотымъ ея вѣкомъ было
15 столѣтие. Начало 16-го еще живеть наслѣдствомъ
прошлаго. Ученики Іосифа и Нила долго еще про-
должаютъ подвигъ учителей. Но во второй поло-
винѣ столѣтія уже явно убываніе, утечка свято-
сти, особенно, если ограничиться святостью ино-
ческой, отвлекаясь отъ юродивыхъ и святителей,
которые въ большомъ числѣ въ это именно время
прославляютъ русскую церковь. Въ 17 вѣкѣ за-
катъ святыни нагляднѣе. Въ календарь русскихъ
святыхъ это столѣтие внесло немногимъ большее
десятка именъ. И имена эти принадлежать мѣстно
чтимымъ угодникамъ, нынѣ почти забытымъ. За-

мѣчательно, что большинство изъ нихъ принадлежитъ сѣвернымъ поморскимъ (даже сибирскимъ) отшельникамъ, уже ничѣмъ не связаннымъ съ той Москвой, которая въ это время горделиво мнѣть себя твердыней вселенскаго православія.

Нынѣ уже ясно, что основной національный путь московскаго благочестія 17 вѣка вель прямымъ путемъ къ старообрядчеству. Стоглавъ не даромъ былъ дорогъ расколу, св. Іосифъ Волоцкій не даромъ сталъ главнымъ его святымъ, «Просвѣтитель» его настольной книгой. Вмѣстѣ съ расколомъ, большая, хотя и узкая и слѣпая, религіозная сила ушла изъ русской Церкви, обезкровливавая ее. Но не нужно забывать, что первое великое обезкровленіе совершилось на 150 лѣтъ раньше. Тогда была порвана великая нить, идущая отъ св. Сергія и Кирилла; съ Аввакумомъ покинула русскую Церковь школа св. Іосифа. Отсюда видимый параличъ 18-го вѣка, вытѣснившаго великорусскую традицію малорусской ученой школой.

Однако русская Церковь не засохла, духовная жизнь ея не изсякла. Подъ почвой текли благодатныя рѣки. И какъ разъ вѣкъ Имперіи, столъ, казалось бы, неблагопріятный для оживленія древне-русской религіозности, принесъ возрожденіе мистической святости. На самомъ порогѣ новой эпохи, Паисій Величковскій, ученикъ православнаго Востока, находитъ творенія Нила Сорскаго и заываетъ ихъ Оптиной пустыни. Еще святитель Тихонъ Задонскій ученикъ латинской школы хранить въ своемъ кроткомъ обликѣ фамильные черты Сергіева дома. Съ 19 вѣка въ Россіи зажигаются два духовныхъ костра, пламя которыхъ отогреваетъ замерзшую русскую жизнь: Оптина пустынь и Саровъ. И ангельскій образъ Серафима и оптинскіе старцы воскрешаютъ классической вѣкъ русской святости. Вмѣстѣ съ ними приходитъ время реабилитациіи св. Нила, котораго

Москва забыла даже канонизовать, но который въ 19 вѣкѣ, уже церковно чтимый, для всѣхъ нась является выразителемъ самаго глубокаго и прекраснаго направлениія древне-русскаго подвижничества.

Г. Федотовъ.

ДОСТОЕВСКИЙ И КРИЗИСЪ ГУМАНИЗМА

(Къ 50-лѣтію дня смерти Достоевскаго)

10 февраля этого года исполняется 50 лѣтъ со дня смерти Достоевскаго (ум. 28 января старого стиля 1881 г.). За эти полвѣка слава и вліяніе идей Достоевскаго непрерывно возрастили — не только въ Россіи (гдѣ его вліяніе теперь, подъ ужасающимъ давленіемъ совѣтскаго идеяного пресса, конечно, можетъ быть только подспуднымъ, и гдѣ даже не можетъ быть спрavedленъ его юбилей), но и во всей Европѣ. Можно безъ всякаго преувеличнія сказать, что Достоевскій на Западѣ теперь — безспорно самый популярный, любимый и цѣнімый русскій писатель. И притомъ эта популярность Достоевскаго лишь въ очень малой мѣрѣ опредѣлена чисто художественными достоинствами его произведеній. Достоевскаго цѣнятъ на Западѣ — и надо сказать, въ данномъ случаѣ (въ отличіе отъ аналогичной, совершенно неправильной западноевропейской оцѣнки Толстого) вполнѣ справедливо — въ первую очередь, какъ религіознаго мыслителя, какъ наставника жизни, какъ генія, принесшаго какія то драгоценныя откровенія въ области человѣческаго духа. Конечно, нѣкоторую долю увлеченія Достоевскимъ на Западѣ надо отнести за счетъ наивнаго и снобистического интереса къ темамъ Достоевскаго, какъ къ мнимо-реалистическимъ изображеніямъ такъ называемой «русской» души. Но эта поверхностная сторона популярности Достоевскаго совершенно перевѣшивается серьезнымъ вниманіемъ къ существенному общечеловѣческому смыслу его міросозерцанія.

Такъ дѣло обстоитъ, напр., въ всякомъ случаѣ въ Германіи(1)

1) Въ только что вышедшей къ юбилею Достоевскаго книги *Th. Kärttapp'a, Dostojewsky in Deutschland*, данъ подробный обзоръ и анализъ большой и въ общемъ солидной немецкой литературы о міросозерцаніи Достоевскаго, накопившейся за эти 50 лѣтъ.

Можно сказать: Достоевский — единственный русский писатель, идеи которого играют существенную роль в духовном оброте западной жизни, и который стал нѣкоторымъ факторомъ въ идейномъ развитіи западного міра.

Чѣмъ объясняется это значеніе Достоевского? Разсмотрѣніе этого вопроса подводить насъ, какъ мнѣ кажется, къ уясненію и по существу одного изъ самыхъ центральныхъ моментовъ въ міросозерцаніи Достоевского.

Тема, вокругъ которой движется вся мысль Достоевского, есть *человѣкъ* — истинное, подлинное существо человѣческой личности, — въ отличіе отъ того какъ бы вѣшняго обличія или, можно сказать, той личины, съ которой человѣкъ является и другимъ людямъ, и часто даже себѣ самому въ условной, общепринятой сферѣ обычаевъ, приличій, права и даже господствующей морали. Но проблема человѣка есть вмѣстѣ съ тѣмъ, быть можетъ, центральная проблема духовнаго развитія и всего европейскаго человѣка за 19 и 20 вѣкъ. Въ частности, вліяніе Достоевского падаетъ на эпоху, когда европейской мыслью вновь овладѣваетъ нѣкоторое *недоумѣніе* по вопросу объ истинномъ существѣ человѣка и когда старая, прежде господствовавшая представленія объ этомъ предметѣ пошатнулись въ самыхъ своихъ основахъ. Намъ представляется поэтому чрезвычайно поучительнымъ — и особенно умѣстнымъ ко дню юбилея Достоевского — отмѣтить особое значеніе идей Достоевского въ томъ *кризисѣ гуманизма*, который за послѣдніе полвѣка переживаетъ европейское человѣчество.

Подъ *гуманизмомъ* (въ широкомъ смыслѣ слова, отнюдь не совпадающимъ съ тѣмъ специфическимъ смысломъ этого понятія, который ему придается общепринятой исторической терминологіей) мы разумѣемъ ту общую форму *вѣры въ человѣка*, которая есть порожденіе и характерная черта новой исторіи, начиная съ ренессанса. Ея существеннымъ моментомъ является вѣра *въ человѣка какъ такового* — въ человѣка, какъ бы предоставленного самому себѣ и взятаго въ отрывѣ отъ всего остального и въ противопоставленіи всему остальному — въ отличіе отъ того христіанскаго пониманія человѣка, въ которомъ человѣкъ воспринимается въ его отношеніи къ Богу и въ его связи съ Богомъ. Изъ титаническихъ, «фаустовскихъ» мотивовъ ренессанса рождается представленіе объ особомъ достоинствѣ человѣка, какъ существа, самовластно и самочинно устроящаго свою жизнь и призванного быть верховнымъ, самодержавнымъ властителемъ надъ природой, надъ всей сферой земного бытія. Это движение приводить въ 17-омъ и въ особенности въ 18-мъ вѣкѣ къ культу профанной, секуляризованной человѣчности — къ провозглашенію достоинства и неотъемлемыхъ «естественнѣй»

правъ человѣка. Идея верховенства «народной воли» и идея «правъ человѣка», въ какія бы историческія коллизіи между собой онѣ ни вступали, суть одинаково выраженія этой вѣры въ человѣка, какъ самодержавнаго властелина надъ собой и надъ вселенской жизнью. Для обоснованія этого представленія развивается оптимистическое ученіе о прирожденной добротѣ и радушиности человѣка. Человѣкъ самъ по себѣ, по «своей природѣ», всегда добръ, и вмѣстѣ съ тѣмъ, по своей разумности, легко можетъ найти разумный путь къ осуществленію абсолютнаго добра въ своей жизни, если только предоставить ему свободу; въ этомъ возврѣніи заключается самое существо такъ называемаго «просвѣтительства». Таковъ первый и наиболѣе вліятельный типъ оптимистического гуманизма, который въ идеяхъ либерализма, демократіи и въ вѣрѣ въ «прогрессъ» господствуетъ надъ всѣмъ 19-ымъ вѣкомъ и въ своихъ популярныхъ проявленіяхъ до нашихъ дней опредѣляетъ міровоззрѣніе средняго европейца.

Но уже съ конца 18-го вѣка, въ «философіи чувства» и нѣмецкомъ «Sturm und Drang», и въ особенности съ начала 19-го вѣка, въ романтизмѣ и идеализмѣ, возникаетъ иная, новая форма гуманизма, которую можно назвать гуманизмомъ *романтическимъ*. Съ одной стороны, просвѣтительство оттолкнуло своимъ узкимъ раціонализмомъ болѣе глубокія эстетически и религіозно живыя натуры; и, съ другой стороны, практическій плодъ просвѣтительной философіи — французская революція внезапно обнаружившая человѣческое существо въ его слѣпомъ зломъ, демоническомъ началѣ, отвергавшемся просвѣтительствомъ — былъ какъ бы экспериментальнымъ обличеніемъ неправды и повѣхностности просвѣтительного гуманизма. Въ романтизмѣ и идеализмѣ складывается новое понятіе о человѣкѣ, по которому сущность человѣка лежитъ не въ его «разумѣ», а въ томъ, что онъ есть средоточіе и вершина космическихъ силъ, нѣкій микрокосмъ; и «доброта» человѣка не есть здѣсь уже его прирожденное свойство, а есть плодъ духовнаго самовоспитанія человѣка. Такъ складывается идеаль «прекрасной души», «благородной человѣчности», какъ итога духовнаго самосовершенствованія человѣка, сознательного развитія въ немъ дремлющихъ божественно-космическихъ силъ. Здѣсь преодолѣнъ раціонализмъ просвѣтительства, но не его оптимизмъ, который, напротивъ, лишь въ новой формѣ и здѣсь является основой пониманія существа человѣка.

Гуманизмъ просвѣтительный и гуманизмъ романтическій въ своеобразныхъ сочетаніяхъ и вариантахъ проходятъ черезъ весь 19-ый вѣкъ. Однимъ изъ плодовъ ихъ сочетанія является въ 30-40-хъ годахъ такъ наз. «утопическій» — по существу гуманитарный — соціализмъ, такъ сильно вліявший на русскую

мысль вообще и въ частности на Достоевского въ его молодости. Но одновременно, въ лѣвомъ гегельянствѣ, въ философіи Фейербаха, въ сенсимонистской «реабилитациіи плоти», въ возникающемъ натурализмѣ и материализмѣ созрѣваетъ еще новая, третья и уже весьма проблематичная форма гуманизма — гуманизмъ *натуралистической*. Въ немъ гумантистически возвышается и санкционируется человѣкъ, уже не какъ «разумное» и не какъ духовное существо, а какъ существо природное, плотское. Теоретическую санкцію это воззрѣніе находитъ въ *дарвинизмѣ*. Возникаетъ проблематическій культь земного, животнаго плотскаго существа человѣка, то, высмѣянное Вл. Соловьевымъ, парадоксальное сочетаніе идей, по которому высокое назначение и идеальная природа человѣка вытекаетъ изъ его существа, какъ потомка обезьяны. Въ *скрытой*, неосознанной формѣ здѣсь уже таится кризисъ разложеніе гуманистической вѣры.

Но вмѣстѣ съ этими разнообразными формами гуманизма 19-ый вѣкъ насыщенъ и духовными явленіями совсѣмъ иного порядка. 19-ый вѣкъ открывается чувствомъ «мировой скорби». Въ жизнеощущеніи Байрона, Леонарди, Альфреда Мюссе — у насъ въ Россіи у Лермонтова, Баратынского, Тютчева —, въ пессимистической философіи Шопенгауера, въ трагической музыкѣ Бетховена, въ жуткой фантастикѣ Гофмана, въ грустной ироніи Гейне, звучить новое сознаніе сиротства человѣка въ мірѣ, трагической неосуществимости его надеждъ, безнадежнаго противорѣчія между интимными потребностями и упованіями человѣческаго сердца и космическими и соціальными условіями человѣческаго существованія. Въ этихъ настроеніяхъ чувствуется какая то духота предгрозовой атмосферы; они предвѣщаютъ наступленіе подлиннаго кризиса гуманизма. Первое свое выраженіе этотъ кризисъ нашелъ у двухъ русскихъ умовъ, которые въ этомъ своемъ значеніи еще совсѣмъ не ог҃нены — у Гоголя и у Герцена. Гоголь своимъ художественнымъ взоромъ увидалъ у человѣка звѣриную морду, а своей религіозной мыслью — теоретически довольно беспомощной — ясно осозналъ одно: что человѣчество охвачено демоническими, дьявольскими силами и несется къ какой то ужасной катастрофѣ. Такимъ же крикомъ отчаянія, и вмѣстѣ съ тѣмъ мужественнымъ признаніемъ человѣка, потерявшаго всѣ иллюзіи, было «Съ того берега» Герцена: вѣра въ человѣка есть только слѣпой пережитокъ вѣры въ Бога, вѣра въ земную гармонію такъ же нелѣпа, какъ вѣра въ царствіе небесное; человѣкъ и его исторія есть только клочокъ слѣпой, безмысленной и безчеловѣчной жизни природы, и потому всѣ упованія человѣка — лишь жалкія иллюзіи.

Подлинный кризисъ гуманистической вѣры обнаруживается на Западѣ въ двухъ явленіяхъ: въ революціонномъ со-

циализмъ, какъ онъ былъ теоретически обоснованъ въ марксизме, — и у Ницше. Въ марксизме натуралистический гуманизмъ 40-хъ годовъ превращается — если можно иакъ выразиться — въ гуманизмъ *сатанинскій*; а это значитъ, что гуманизмъ здѣсь истребляетъ самъ себя. У Маркса дѣло идетъ не просто объ оправданіи земной, плотской природы человѣка; сущность экономического материализма и ученія о классовой борьбѣ заключается въ томъ, что именно силы зла — корысть, злоба, зависть — суть единственныя подлинные двигатели человѣческаго прогресса. Все возвышенное, духовное, благородное въ человѣкѣ принципіально отвергается; лишь предавшись сатанинскимъ силамъ, человѣкъ можетъ осуществить свою цѣль на землѣ. Здѣсь образъ человѣка окончательно меркнетъ; и не случайно, что именно въ этой же связи вѣра въ человѣческую личность смѣняется вѣрой въ безличное чудище «коллектива», «пролетариата». Практически марксизмъ на Западѣ въ своемъ развитіи снова сочетался съ либерально-демократическимъ гуманитаризмомъ и потому не вызвалъ доселѣ своего подлиннаго существа; это существо его до конца раскрылось только въ русскомъ большевизмѣ.

У *Ницше* кризисъ гуманизма находитъ свое самое глубокое религіозно-философское выраженіе. Вѣра въ человѣка, выросшая нѣкогда изъ христіанскаго сознанія особой связи человѣка съ Богомъ, здѣсь принципіально отвергается въ самой своей основѣ. Мораль и религія, эти высшіе признаки человѣчности въ человѣкѣ, есть для Ницше лишь свидѣтельства низменной, жалкой, рабской природы человѣка. «Человѣкъ есть нѣчто, что должно быть преодолѣно» — въ этихъ словахъ Ницше подведенъ итогъ крушенію гуманизма. Не существо, поклоняющееся Богу и осуществляющее Божии завѣты на землѣ, а лишь существо, которое само было бы Богомъ — «сверхчеловѣкъ» — можетъ быть признано идеаломъ, тѣмъ объектомъ поклоненія, какимъ для гуманизма былъ человѣкъ.

Въ этой духовной ситуациіи западный міръ знакомится съ Достоевскимъ и съ его своеобразнымъ ученіемъ о существѣ человѣка. Достоевскій не зналъ ни марксизма, ни Ницше, но предвосхитилъ въ своихъ произведеніяхъ оба эти теченія. Достоевскій вообще замѣчательнымъ образомъ не подвергся вліянію теченій, выражавшихъ въ 19-мъ вѣкѣ кризисъ гуманизма; напротивъ, начало его духовнаго развитія отмѣчено — какъ уже указано — вліяніемъ на него романтическаго и ранняго соціалистического гуманизма (Шиллеръ, Жоржъ Зандъ, В. Гюго). И все же никто, быть можетъ не продумалъ и не пережилъ съ такой глубиной кризисъ гуманизма, какъ Достоевскій. Но его особое, исключительное значеніе состоить въ томъ, что, пере-

живъ этотъ кризисъ, онъ сумѣль по своему, на совершенно новыхъ путяхъ, преодолѣть его.

Общеизвѣстно, съ какой силой и проницательностью, съ какимъ безстрашемъ Достоевскій открываетъ слѣпыя, темныя, злые глубины человѣческаго существа, хаосъ дикихъ страстей, бушующихъ въ человѣческомъ сердцѣ, и описываетъ ихъ. Вниманіе, которое Достоевскій удѣляетъ темнымъ и низменнымъ началамъ человѣческаго духа, такъ велико, что породило довольно распространенное и доселъ мнѣніе, что Достоевскій впадаетъ здѣсь въ неправдоподобныя преувеличенія (очевидно, именно на такое мнѣніе самъ Достоевскій отвѣчаетъ своимъ афоризмомъ, что «правда всегда неправдоподобна»), другіе и доселъ способны видѣть въ Достоевскомъ только гениального психопатолога, проницательнаго изобразителя всяческихъ садистическихъ и мазохическихъ извращеній. Ясно во всякомъ случаѣ одно: отъ гуманистического оптимизма, отъ всякой идеализаціи человѣка Достоевскій безконечно далекъ. Человѣческое существо, какъ его рисуетъ Достоевскій, есть прямая противоположность и «разумному человѣку» просвѣтительства, и «прекрасной душѣ» романтизма. По Достоевскому злу, слѣпота, хаотичность, дисгармонія не только вообще присущи человѣку, но въ какомъ то смыслѣ связаны съ его послѣднимъ, глубиннымъ существомъ. Именно тамъ, гдѣ человѣкъ въ своихъ слѣпыхъ и разрушительныхъ страстиахъ возстаетъ противъ требованій разума, противъ всѣхъ правилъ приличія и общепризнанной морали — именно тамъ прорывается наружу, сквозь, тонкую оболочку общепризнанной эмпирической реальности, подлинная онтологическая реальность человѣческаго духа.

Но именно въ этомъ пунктѣ безпощадное обличеніе человѣка какъ-то само собой переходитъ въ своеобразное оправданіе человѣка. Мы ощущаемъ это прежде всего чисто эстетически: Достоевскій не отворачивается съ презрѣніемъ ни отъ одного человѣческаго существа, какъ бы дико, зло и слѣпо оно ни было. Напротивъ, подобно матери, силой материнской любви чующей живую душу даже и преступнаго, опустившагося своего ребенка, Достоевскій противъ приговора всего свѣта становится на сторону человѣческой души во всей, столь ярко имъ же изображенной ея неприглядности. Передъ лицомъ морализирующего общественаго мнѣнія Достоевскій — призванный адвокатъ своихъ падшихъ, злыхъ, слѣпыхъ, буйствующихъ и бунтующихъ героевъ. Такъ какъ онъ ощущаетъ именно онтологическую глубину темныхъ, ирраціональныхъ сторонъ человѣческаго духа, то онъ непосредственно ощущаетъ какую то ихъ значительность, видѣть въ нихъ искаженные и замутненные признаки чего то истинно-великаго — какъ велика всякая

подлинная, послѣдняя реальность. Замѣчательно уже то, что всяческое зло въ человѣкѣ — ненависть, самолюбіе, тщеславіе, злорадство, и по большей части даже плотская пожѣт — для Достоевскаго не есть свидѣтельство бездушія, а, напротивъ, имѣеть духовное происхожденіе, есть признакъ какой то особой напряженности духовной жизни. Въ конечномъ счетѣ оно проистекаетъ по Достоевскому изъ оскорблennаго чувства человѣческаго достоинства и есть либо слѣпая месть за оскорблennое достоинство личности, либо попытка — хотя бы нелѣпымъ и разрушительнымъ образомъ — возстановить его попранныя права. Эта проникновенная догадка, вплотную приближающаѧся къ аморализму, (но, въ силу центральнаго значенія понятія *вины*, никогда съ нимъ не совпадающая), напоминаетъ дерзновенную мысль Якова Беме о божественномъ первоисточнике того, что въ падшемъ мірѣ является зломъ.

Дѣло въ томъ, что та ирраціональная, неисповѣдимая, ни въ какія нормы добра и разума не вмѣщающаяся глубина человѣческаго духа, которая есть источникъ всего злого, хаотическаго, слѣпого и бунтарскаго въ человѣкѣ, есть по Достоевскому *вмѣстѣ съ тѣмъ* область, въ которой одной только можетъ произойти встрѣча человѣка съ Богомъ и черезъ которую человѣкъ пріобщается къ благоразумнымъ силамъ добра, любви и духовнаго просвѣтленія. Ибо эта глубина — само существо человѣческой личности — въ послѣдней своей основѣ есть то таинственное начало, которое Достоевскій въ одномъ изъ набросковъ къ «Братямъ Карамазовы姆ъ» называетъ «чудомъ свободы». Это — та самая «глупая человѣческая волюшка», о которой, какъ о высшемъ, абсолютномъ благѣ, говорить «человѣкъ изъ подполья». Черезъ это начало ведеть единственный путь человѣка къ Богу — другого пути, болѣе рациональнаго и безопаснаго, менѣе проблематического здѣсь быть не можетъ. Это есть по истинѣ «узкій путь», со всѣхъ сторонъ окруженнный безднами грѣха, безумія и зла. Повидимому, Достоевскій держался даже мнѣнія, что духовное просвѣтленіе, обрѣтеніе даровъ благодати, безъ опыта грѣха и зла вообще невозможнно. Во всякомъ случаѣ, онъ даетъ потрясающее своей правдой подтвержденіе той евангельской истины, что на небесахъ больше радости объ одномъ кающемся грѣшникѣ, чѣмъ о девяносто девяти праведникахъ. Этимъ опредѣляется совершенно своеобразный гуманизмъ Достоевскаго, въ которомъ открывается выходъ изъ кризиса всего прежняго гуманизма. Рѣшеніе Достоевскаго, въ сущности, чрезвычайно просто, какъ просто все истинно гениальное. *Достоинство* человѣка, его благополучіе, его право на уваженіе основаны не на какомъ-либо моральномъ или интеллектуальномъ совершенствѣ человѣка, не на

тому, что онъ «разумень», «добръ» или обладаетъ «прекрасной душой», а просто на глубинѣ, онтологической значительности всякой человѣческой личности. Эта глубина лежитъ «по ту сторону» добра и зла, разума и неразумія, благородства и низменности, красоты и безобразія; она именно глубже, первичнѣе, болѣе первозданна, чѣмъ всѣ эти опредѣленія. Человѣкъ богоподобенъ не разумомъ и добротой, а тѣмъ, что загадочные послѣдніе корни его существа, на подобіе самого Бога, обладаютъ таинственностью, неизслѣдимостью, сверхрациональной творческой силой, бесконечностью и бездонностью. «Не человѣкъ для субботы, а суббота для человѣка». Всѣ, даже самыя идеальные мѣрила добра, правды и разума меркнутъ передъ величиемъ самой онтологической реальности человѣческаго существа.

Этимъ опредѣлена глубокая, трогательная человѣчность нравственного міросозерцанія Достоевскаго. Можно сказать, что Достоевскому, въ сущности, впервые удалось настоящій, подлинный гуманизмъ — просто потому, что это есть христіанскій гуманизмъ, который во всякомъ, даже падшемъ и низменномъ человѣкѣ, видѣтъ человѣка, какъ образъ Божій. Во всѣхъ прежнихъ формахъ гуманизма человѣкъ долженъ бытъ являться какъ то пріукрашеннымъ и принаряженнымъ, чтобы быть предметомъ поклоненія. Для почитанія человѣка нужно было забыть о грубой, тяжелой реальности и отдаться обманчивымъ иллюзіямъ. Напротивъ, гуманизмъ Достоевскаго выдерживаетъ всякую встрѣчу съ трезвой реальностью, его ничто въ мірѣ не можетъ поколебать. Не будетъ преувеличеніемъ сказать, что здѣсь мы имѣемъ одно изъ величайшихъ духовныхъ достижений человѣческаго сознанія. Въ наше жестокое время, когда образъ человѣка начинаетъ меркнуть и презрѣніе къ человѣку грозить пошатнуть самыя основы общежитія, вѣра въ человѣка можетъ найти свою единственную опору только въ томъ отношеніи къ человѣку, которое обрѣлъ Достоевскій. Гуманизмъ долженъ либо окончательно погибнуть, либо воскреснуть въ новой — и вмѣстѣ съ тѣмъ исконной и древней — формѣ — въ формѣ христіанскаго гуманизма, которую для современного человѣка открылъ Достоевскій.

C. Франкъ.

ОТКРЫТОЕ ПИСЬМО В. В. РУДНЕВУ ОБЪ ОТДЪЛЕНИИ ЦЕРКВИ ОТЪ ГОСУДАРСТВА*)

Милостивый Государь.

Господинъ Рудневъ.

Ваша статья «Религія и соціализмъ», помещенная въ кн. 37 журнала «Совр. Записки», будить рядъ мыслей, которыми я хотѣлъ бы подѣлиться съ Вами, а также и со всѣми, для кого рѣшеніе вопросовъ, связанныхъ съ отношеніями церкви и государства, не заключается въ фразѣ: «религія опіумъ для народа, средство для его эксплоатации»

Скажу откровенно: мнѣ кажется, что Вы не достигли цѣли въ своемъ стремлениі снять рядъ противорѣчій, предвзятостей и просто вопіюющихъ несправедливостей, которыми полны всѣ современныя попытки, какъ теоретического, такъ и практическаго рѣшенія даннаго вопроса, взятаго въ широкой плоскости общественно-политическихъ отношеній. Больше того, благодаря Вашему положенію религіозно настроеннаго соціалиста и искреннему желанію найти наиболѣе объективное и равно приемлемое для всѣхъ и вѣрующихъ, и невѣрующихъ рѣшеніе даннаго вопроса, мы обязаны тому, что именно въ Вашемъ изложеніи очень ярко и выпукло обрисовались всѣ тѣ глубокія и непримиримыя противорѣчія, которые лежать въ основѣ проблемы отношеній церкви и государства въ ея современномъ оформлении.

Основное принципіальное положеніе, являющееся исход-

*) Редакція печатаетъ интересное по своей проблематикѣ письмо Н. Сарафанова въ порядкѣ дискусіонномъ. Редакція.

нымъ пунктомъ при решеніи данной проблемы, заключается въ требованіи полной свободы духовной дѣятельности человѣка, въ самомъ широкомъ смыслѣ этого слова. Причемъ «религіозная свобода», говоря Вашими словами, «есть лишь частный видъ общей свободы совѣсти, свободы мнѣнія». Спорить, доказывать справедливость и практическую цѣлесообразность такого требованія значило бы ломиться въ открытую дверь, настолько оно ясно для каждого искренне и честно мыслящаго человѣка. Но вся эта ясность и убѣдительность сразу же пропадаетъ, когда мы переходимъ къ другому, основному же, положенію, которое почитается вытекающимъ логически изъ первого и которое Вы формулируете въ слѣдующей, Вами подчеркнутой фразѣ: «мы стоимъ за послѣдовательно проведенное и полное отдѣленіе государства отъ церкви и за отдѣленіе церкви отъ государства» (стр. 416).

Начну съ чисто формального возраженія, которое само напрашивается при чтеніи вышеуказанного тезиса, и которое на мой взглядъ имѣть громадное значеніе, какъ для постановки, такъ и для рѣшенія настоящей проблемы.

Признавая всю очевидную законность требованія свободы въ дѣлахъ совѣсти: считая безспорнымъ право человѣка на свободное мнѣніе, на свободу во всемъ томъ, что касается духовной стороны человѣческой сущности, все же странно слышать рѣчи объ отдѣленіи церкви отъ государства, если конечно подъ церковью разумѣть вообще всякий духовный союзъ, всякое объединеніе на основѣ общаго міросозерцанія, а не только какой либо частный видъ этихъ союзовъ и понятію «государство» въ свою очередь не придавая какого либо специфического или совершенно новаго значенія.

Возникаетъ вполнѣ естественный и законный вопросъ: возможно ли вообще говорить объ отдѣленіи церкви отъ государства и государства отъ церкви? Не кроется ли здѣсь глубокое и богатое нежелательными послѣдствіями недоразумѣніе?

Что это именно такъ, что такая формулировка проблемы основана на какомъ то странномъ недоразумѣніи, мы легко убѣждаемся при первой и самой поверхностной попыткѣ анализа понятій церкви и государства, и становимся передъ абсолютной невозможностью отдѣлить ихъ другъ отъ друга.

Противополагая государство церкви, какъ союзъ свѣтской союзу духовному, мы имѣемъ дѣло не съ двумя объективно данными различными и отдѣльными существами, а всего лишь съ формальнымъ, чисто субъективнымъ раздѣленіемъ дѣятельностей одного и того же человѣческаго обще-

ства: вполнѣ подобное тому, какъ въ индивидуальной человѣческой личности мы раздѣляемъ духовную ея сторону отъ физической, которая нигдѣ не даны и не могутъ быть даны въ раздѣльности. Если не мыслимъ индивидуальный человѣческий организмъ съ однимъ тѣломъ безъ духа или съ однимъ духомъ безъ тѣла, то столь же мало возможенъ и соціальный живой и дѣятельный организмъ съ одною физическою, лишенною всего духовнаго, дѣятельностью или, наоборотъ, проявляющей одну духовную дѣятельность не воплощаемую ни во что материальное.

Соціальное общество, построенное исключительно на связи физической, объединенное только материальнымъ интересомъ вѣтъ какой бы то ни было духовной связи, будетъ не живой соціальный организмъ, а машина — механическое единение бездушныхъ марionетокъ. Равнымъ образомъ и общество, связанное только одною духовною связью, лишенное возможности воплотить эту духовную связь въ планѣ физическомъ, будетъ лишено реальности, не будеть имѣть никакого значенія и смысла въ дѣйствительной жизни.

Такимъ образомъ, если подъ понятіемъ «государство» разумѣть живое органически связанное соціальное цѣлое: связанное одновременно и вѣтше мѣстомъ, временемъ и общимъ практическимъ интересомъ, и внутренне общимъ духовнымъ устремленіемъ, то становится болѣе чѣмъ очевидно, что не только не можетъ бытъ рѣчи объ отдѣлениі отъ такого государства церкви, духовнаго единства гражданъ, но невозможно и простое противоположеніе ихъ другъ къ другу, не лишая въ то же время это государство самой необходимой и самой прочной внутренней духовной связи, не умервшиля его.

Единственное и логически и практически возможное противоположеніе вытекающее изъ формального раздѣленія духовныхъ и материальныхъ интересовъ и дѣятельностей, заключается въ формальномъ же противоположеніи вънутри государства общества свѣтскаго, преслѣдующаго материальные интересы и цѣли, обществу духовному — церкви (въ широкомъ смыслѣ этого слова), ставящему своей цѣлью интересы исключительно духовные. Союзъ духовный — церковь и союзъ свѣтской —гражданское общество (свѣтское) всегда находятся и будуть находиться въ государствѣ, необходимо заключающемъ въ самомъ себѣ и то и другое, двѣ различные функции одного и того же цѣлаго, какъ двѣ неизбѣжныя связи, которая вяжутъ различно, но не различное.

Государство, построенное исключительно на связи ма-

теріальної, лишенное духовного единенія, такъже мало мыслимо, какъ и государство, построенное исключительно на одной духовной связи, при полномъ отсутствіи общности интересовъ материальныхъ.

Учитывая все сказанное и оставаясь въ предѣлахъ логики и здраваго смысла, нельзя не признать, что при решеніи данной проблемы не можетъ быть и рѣчи объ отдѣленіи церкви отъ государства, а можно и должно говорить лишь о раздѣленіи въ предѣлахъ государства духовного и свѣтского водительства, т. е. говоря точнѣе, объ отдѣленіи церкви не отъ государства, а всего лишь только отъ гражданской государственности власти, требуя отъ послѣдней полнаго невмѣшательства въ духовную жизнь гражданъ и предоставляя ей полное право вязать и решать во всемъ томъ, что относится къ области материальныхъ интересовъ, нуждъ и связей этихъ гражданъ государства. Только такое раздѣленіе способно гарантировать подлинную свободу совѣсти, свободу мнѣній и сдѣлать невозможными тѣ опасные и тяжкіе перегибы, которые столь хорошо могутъ быть иллюстрированы цѣлымъ рядомъ примѣровъ изъ жизни современныхъ демократическихъ и т. н. секуляризованныхъ государствъ.

Защищая это столь ясное, на мой взглядъ, положеніе все же возможно встрѣтиться со слѣдующимъ возраженіемъ. Защитники проблемы въ ея современномъ оформленіи могутъ сказать, что свѣтская государственная власть не можетъ ограничить свою дѣятельность областью исключительно материальныхъ интересовъ и задачъ, лишить себя идеяного содержанія, а потому и всякаго духовного авторитета въ глазахъ гражданъ государства.

Что государственная свѣтская власть не можетъ отказаться отъ руководства духовной стороной дѣятельности гражданъ, не можетъ предоставить имъ свободы въ этой области, это каждый можетъ хорошо видѣть на примѣрѣ современныхъ секуляризованныхъ государствъ. Но тѣмъ не менѣе свѣтская государственная власть должна это сдѣлать, если только подъ словомъ «духовный» не разумѣть исключительно религіозныхъ устремленій и если она искренне, а не на словахъ только исповѣдуется ею же провозглашаемый принципъ духовной свободы, свободы совѣсти. Въ противномъ случаѣ свѣтская государственная власть, естественно заинтересованная въ возможно большемъ единству и цѣлости государственного образованія и сталкиваясь съ фактической пестротой духовныхъ устремленій гражданъ, съ наличиемъ внутри государства различныхъ и по своему существу антагонистическихъ міросозер-

цаній, — эта государственная власть столь же естественно и неизбежно будет стремиться къ объединеню гражданъ на основѣ свое го собственного міровоззрѣнія, пользуясь, для этой цѣли, всей, имѣющейся въ ея распоряженіи силой государственного принужденія.

Законность и практическая цѣлесообразность непріятнаго для свѣтской государственной власти требованія абсолютнаго невмѣшательства во все то, что связано съ духовной стороной дѣятельности человѣка, требованія полнаго и искренняго равнодушія къ духовному облику гражданъ, отстраненія отъ всего того, что выходитъ за предѣлы чисто материальныхъ интересовъ, становится еще болѣе ясной и несомненой въ свѣтѣ слѣдующаго объективнаго факта.

Современное государство, очерченное точными и ясными физическими границами, болѣе или менѣе прочно связанное сознаниемъ общности материальныхъ интересовъ его частей, какъ индивидуальныхъ такъ и соціальныхъ, въ отношеніи духовныхъ устремленій далеко не представляеть идеальнаго союза, объединеннаго въ одно органическое цѣлое единымъ и общимъ для всѣхъ міросозерцаніемъ, а являеть собою весьма непрочное и вынужденное сожительство весьма различныхъ міросозерцательныхъ объединеній. Эти міросозерцательные объединенія, иначе говоря церкви, духовные союзы все тѣхъ же гражданъ, признавая единое руководство въ области гражданскихъ утилитарныхъ отношеній и интересовъ, т. е., общую всѣмъ имъ съ тѣмъ государственную власть, въ то же время, естественно лишены возможности принять такое же единое, общее для всѣхъ, духовное водительство — духовную власть.

Свѣтская государственная власть, явившаяся результатомъ наличія общности весьма сложныхъ материальныхъ интересовъ и цѣлей, сильная и авторитетная при исполненіи единой воли гражданъ государства, можетъ успѣшно дѣйствовать только тамъ, гдѣ это единство есть налицо, т. е., въ области материального интереса, но въ то же время ей неоткуда получить полномочія для дѣйствій въ той области, въ которой фактически не существуетъ никакого единства и гдѣ поэтому не можетъ быть и рѣчи о единой волѣ, т. е., въ области духовнаго дѣланія.

Единый пастырь можетъ быть лишь тамъ, гдѣ есть единство пастыри, гдѣ есть единство интересовъ, стремленій и цѣлей.

Вотъ почему всякая попытка современной государственной власти руководить и законодательствовать въ области духовной дѣятельности гражданъ, какими бы высокими принципами она ни воодушевлялась

въ силу ея прирожденной однобокости всегда приводить и будетъ приводить къ насилию, преслѣдованию однихъ и покровительству другимъ, къ полному попранію ею же самою возвѣщаемаго принципа свободы въ дѣлахъ духа.

Вотъ почему и находится въ полномъ согласіи съ объективными условіями современной соціальной жизни требование отъ государственной власти ея свѣтскости, ея полнаго и искренняго отказа отъ всякаго вмѣщательства въ духовную жизнь гражданъ государства, замѣнивъ собою по существу невыполнимое и логически абсурдное требование съѣтства го государства, которое будетъ такимъ каково оно есть и существованіе котораго невозможно безъ единовременнааго наличія какъ материальной (физической), такъ равно и духовной связей.

Наивно было бы думать, что сторонники «отдѣленія церкви отъ государства», случайно допустивъ терминологическую неточность, на самомъ дѣлѣ стремятся лишь къ формальному ихъ раздѣленію, т. е., къ отдѣленію церкви отъ государственной власти въ цѣляхъ огражденія духовной свободы гражданъ государства, что повторяю, вполнѣ логично и естественно вытекаетъ изъ признанія принципа свободы въ дѣлахъ совѣстіи. Но въ томъ то и дѣло, что отмѣченное смѣщеніе понятій далеко не случайно и не такъ ужъ невинно, какъ это можетъ показаться на первый взглядъ. Благодаря такой произвольной игрѣ понятіями «государство» и «государственная власть» достигается возможность тамъ где нужно отожествлять послѣднюю съ первымъ и защищать частные интересы случайной группы временныхъ властителей (ибо власть мнѣется, а государство остается) подъ видомъ общегосударственныхъ.

Не говоря уже о томъ, что отожествляя самое себя съ государствомъ, государственная власть тѣмъ самымъ превращается изъ слуги государства и исполнителя его воли въ самодержавнаго владыку, которому уже ничто не можетъ быть противопоставлено, какъ нѣчто высшее, такое отожествление въ свою очередь даетъ широкую возможность прикрываясь знаменемъ борьбы за свободу, за право человѣка имѣть свое собственное мнѣніе, использовать всю силу государственного аппарата для борьбы съ неугодными власти духовными союзами гражданъ, исповѣдующими положительныя религіи, а въ частности и главнымъ образомъ для борьбы противъ христіанской церкви.

Союзы полноправныхъ гражданъ объединенные религіозными міросозерцаніемъ, къ которымъ, кстати сказать, всюду принадлежитъ подавляющее большинство гражданъ

государства, во имя «свободы и равенства» путем цѣлаго ряда правовыхъ ограничений медленно, но вѣрно превращаются въ союзы тѣней, въ союзы безплотныхъ духовъ, лишенныхъ всякой связи съ землей, а потому и всякаго значенія въ реальной жизни, — въ жизни своего государства.

Эта глубокая внутренняя ложь современной установки данной проблемы въ конечномъ счетѣ не можетъ не приводить въ сторону прямо противоположную тѣмъ лозунгамъ, которые красуются на знаменахъ т. н. передовой современной демократіи, т. е., къ полному и послѣдовательному нарушенію принципа свободы совѣсти, къ насильственному господству одной опредѣленной церкви воинствующаго атеизма, къ утвержденію въ новыхъ формахъ средневѣковаго государства, когда духовное и гражданское руководство были сосредоточены въ однѣхъ рукахъ.

Яркимъ примѣромъ такого возврата къ средневѣковью можетъ служить совѣтская Россія: причемъ это явленіе далеко не «страшный срывъ русскихъ марксистовъ», а вполнѣ естественное и логически закономѣрное завершеніе въ корнѣ порочнай и неискренней идеи отдѣленія церкви отъ государа, съ такимъ воодушевленіемъ до сего дня исповѣдуемой на всемъ широкомъ демократическомъ фронтѣ.

Справедливость всего сказанного выше и полное отсутствіе въ развивающемся мною взглядѣ и тѣни какого бы то ни было преувеличенія или предвзятости становятся бесспорными для каждого при первомъ ознакомлении хотя бы съ программой австрійскихъ соціаль-демократовъ, которая — какъ Вы утверждаете — «взята сама по себѣ отдѣльно отъ предпосланного ей теоретического обоснованія и сопровождающихъ ее офиціозныхъ комментарievъ, съ нашей точки зрѣнія въполнѣ приемлема» (подч. Вами, стр. 421) и которая въ тоже время, съ моей точки зрѣнія, прекрасно показываетъ куда направлено острѣ «мечѣ» этихъ «борцовъ за свободу».

Въ первыхъ трехъ строчкиахъ приводимаго Вами отрывка программы вполнѣ ясно и опредѣленно говорится: «Въ съміросозерцательныя учения (религіи, философскія и научные доктрины всякаго рода) пользуются равноправiemъ передъ закономъ». (подч. Вами, стр. 421).

Что можно на это возразить? Подъ такимъ яснымъ и недвусмыслиеннымъ заявленіемъ свободно подпишется каждый искренний сторонникъ духовной свободы человѣка. Но если мы повѣримъ въ честность этихъ словъ, если мы будемъ думать, что столь опредѣленное заявленіе можетъ обязывать къ чему либо авторовъ программы, мы глубоко ошибемся и окажемся весьма наивными. Ибо всего лишь на продолженії

тринадцати послѣдующихъ строкъ; безъ всякихъ комментаріевъ, путемъ грубой передержки только что объявленное равноправіе всѣхъ религій, философскихъ и научныхъ доктринъ совершенно упраздняется, какъ будто о немъ не было и рѣчи и утверждается полное безправіе, полный и явный произволъ.

Дальше говорится: «Всѣ міросозерцательныя объединенія являются частно-правовыми союзами. Они управляютъ своими дѣлами и назначаютъ своихъ должностныхъ лицъ сами, безъ содѣйствія государства. Они сами оплачиваютъ расходы по управлению и по отправлению культа, по преподаванію міросозерцанія (религіозному обученію), по подготовкѣ и содержанію духовенства и преподавателей религіозныхъ (?) предметовъ. Помощь для всѣхъ этихъ цѣлей изъ государственныхъ средствъ недопустима.» (подч. мною).

Разрѣшите спросить: во имя какой справедливости и на основаніи какой логики, при помощи маленькаго взятаго въ скобки разъясненія изъ всѣхъ «равноправныхъ» міросозерцаній избирается только одно религіозное и противъ его одного направляются всѣ столь тяжкія правовые ограниченія? Почему только одинъ преподаватель религіознаго міросозерцанія лишается права на помощь изъ государственныхъ средствъ? Почему, напримѣръ, русскій юноша будетъ знакомиться съ міросозерцаніемъ Дарвина, Руссо, Гегеля, Канта, Маркса и др. въ государственныхъ школахъ и за государственный счетъ, а для знакомства съ міросозерцаніемъ своего родного народа, основной его массы, долженъ будетъ искать мѣста въ кустахъ или подъ заборомъ, пріобрѣтая пособія изъ «манихъ» средствъ?

Во имя какой высокой правды только для религіознаго союза даже въ томъ случаѣ, если онъ объединяетъ собою подавляющее большинство гражданъ государства, государственная власть, обладая всѣми ресурсами страны, не только не проявить, но и лищена права проявить малѣйшую тѣнь заботливости?

Смыслъ этой, помѣщенной въ скобки, маленькой оговорки слишкомъ прозраченъ. Не будь ея, запрещеніе оказывать помощь изъ государственныхъ средствъ духовнымъ нуждамъ гражданъ, согласно съ естественными законами логики, должно было бы было бы распространяться на всѣ міросозерцательныя объединенія. Изъ школьнаго программъ пришлось бы тогда исключить все, что не имѣеть прямого отношенія къ преподаванію чисто практическихъ знаній, а изъ «системы универ-

ситетской школы» оказалось бы изъятой не только теология, какъ это значится въ разбираемой программѣ, но и вообще всякая философія, вплоть до философіи «святого» Маркса. Преподаваніе въ государственныхъ школахъ современной соціологіи, какъ несомнѣнно міросозерцательной доктрины, стало бы недопустимымъ, а всѣ т. н. историко-философскіе факультеты пришлось бы свести къ роли краткаго курса необходимаго для усвоенія сухого перечня историческихъ событий и литературныхъ памятниковъ, такъ какъ все ,что свыше сего, есть уже философія, есть уже преподаваніе міросозерцанія . Такимъ образомъ весь запасъ самыхъ цѣнныхъ достиженій человѣческаго духа былъ бы принужденъ искать себѣ пріюта въ частныхъ школахъ, создаваемыхъ на добровольныя приношенія членовъ частно-правовыхъ міросозерцательныхъ объединеній. Что же касается средствъ государственныхъ, то таковыя очевидно расходовались бы властью исключительно на преподаваніе арифметики и чистописанія въ низшихъ и математики ,физики, химіи, механики и ученія о подшипникахъ въ среднихъ и высшихъ школахъ.

На самомъ дѣлѣ этого ,конечно, нѣть и быть не можетъ. Духовная связь и міросозерцательная объединенія есть необходимое условіе жизни всякаго общества, всякаго соціального организма, а въ томъ числѣ и государства. Духовная объединенія не могутъ быть вынесены за предѣлы государства — отдѣлены отъ него. Это мѣсто свято и не можетъ быть пусто. Отказъ отъ одного міросозерцанія сейчасъ же требуетъ признания другого. Составители Линцской программы прекрасно это понимаютъ и знаютъ, куда приведетъ логически послѣдовательное и искреннее раскрытие лозунга — «отдѣленіе церкви отъ государства» чѣмъ грозитъ возложеніе на частное попеченіе всѣхъ безъ исключенія духовныхъ нуждъ гражданъ всякаго духовнаго творчества, а потому и выдѣляютъ изъ всѣхъ «равноправныхъ» міросозерцательныхъ ученій лишь неугодныя, т. е., ученія религіозныя: направляя всю мощь государственныхъ средствъ исключительно на поддержку и обеспеченіе преподавателей и проповѣдниковъ угодныхъ въ власти міросозерцаній вродѣ марксизма, дарвинизма и т. п.

Ясно, что при такомъ положеніи уже не можетъ быть и рѣчи о «послѣдовательномъ и полномъ» раздѣленіи церкви и государства. Заманчивые лозунги о свободѣ совѣсти остаются на бумагѣ, а взамѣнъ всего этого съ циничной откровенностью осуществляется послѣдовательное и полное сліяніе духовной и свѣтской власти. Вопреки словеснымъувѣреніямъ вся полнота государственной гражданской

власти, со всѣмъ ея аппаратомъ принужденія сосредотачиваются въ рукахъ людей одного ясно выраженного міровозрѣння — въ рукахъ служителей одного опредѣленного культа. Говоря иначе, подъ новой вывѣской возсоздается старый типъ средневѣковаго конфесіональнаго государства съ тою только разницею, что въ данномъ случаѣ гражданская власть находится въ подчиненіи у церкви, объединяющей собою самое ничтожное меньшинство гражданъ государства.

Кругъ замыкается, и если еще не горятъ костры новой инквизиціи, то недалеко уже время, когда въ большинствѣ т. н. передовыхъ, демократическихъ и просвѣщенныхъ государствъ во имя свободы совѣсти союзы «полноправныхъ» гражданъ, исповѣдующихъ положительныя религіи, будутъ лишены не только права входа въ государственные учебно-воспитательныя учрежденія, какъ это широко практикуется сейчасъ, но въ цѣляхъ еще большаго «равенства» всѣхъ міросозерцаній передъ закономъ, имъ будетъ строжайше запрещено пользоваться и такими государственными учрежденіями, какъ почта, телеграфъ, пути сообщенія и т. д. Здѣсь будущая просвѣщенная гражданская власть можетъ пойти гораздо дальше, чѣмъ въ дѣлѣ воспитанія молодыхъ поколѣній и свободно предоставить религіознымъ общинамъ полное право оборудовать для своихъ религіозныхъ нуждъ и на свои средства и почту, и телеграфъ, и желѣзныя дороги. И тогда ужъ несомнѣнно воцарится духъ свободы, равенства и братской любви и прочно ляжетъ въ основаніе всей сложности соціальныхъ отношеній «счастливаго» человѣческаго общества.

Предвижу Ваше возраженіе, что все это не можетъ относится къ Вамъ — автору ст. «Религія и соціализмъ». Вамъ хорошо извѣстно, что и тѣ жалкія слова о свободѣ и равенствѣ всѣхъ міросозерцаній, которые еще сохранены въ Линцкой программѣ, по авторитетному разъясненію ея комментаторовъ О. Бауера есть просто «тактическій пріемъ» (?), чтобы обмануть «широкіе слои промышленного пролетаріата, сохраняющіе традиціонную преданность религіи и церкви» (примѣч. на стр. 423) и воспользоваться на выборахъ ихъ голосами для прихода къ власти. Я пропускаю Ваши слова, гдѣ Вы говорите: «Охотно признаемъ, что практическая часть Линцкой программы, взятая сама по себѣ, отдельно отъ предпосланнаго ей теоретического обоснованія и сопровождающихъ ее офиціозныхъ комментаріевъ, съ нашей точки зрѣнія вполнѣ пріемлема» и вѣрю въ Ваше искреннее желаніе найти наиболѣе справедливое рѣшеніе проблемы, обеспечивъ незыблемость основного принципа: права человѣка на свободное отъ всякихъ принужденій духовное развитіе.

И тъмъ не менѣе нужно признать, что сила внутренней лжи современной постановки такова, что заставляетъ и Васъ безнадежно запутываться въ неизбывныхъ логическихъ противорѣчіяхъ — одновременно утверждать и отрицать, отбирать лѣвой рукой то, что минуту назадъ дала правая.

Признавая незыблемымъ принципъ свободы совѣсти, утверждая, что «религіозная свобода лишь частный видъ этой общей свободы совѣсти, свободы мнѣнія», что «всякое правоное государство основано на уваженіи къ этимъ началамъ» и наконецъ, что «правовое государство не имеетъ никакой собственной доктрины религіозной или метафизической» (стр. 416 и 417). Вы послѣ всего этого находите возможнымъ (на стр. 438) заявить: «государство не можетъ, конечно, оставаться равнодушнымъ къ тому, какъ складывается духовный обликъ будущихъ его гражданъ», впадая такимъ образомъ въ очевидное и нестерпимое логическое противорѣчіе.

Если мы будемъ искренни, то мы должны признать, что логика и здравый смыслъ требуютъ чего либо одного: или государство дѣйствительно не имеетъ никакой собственной общеобязательной доктрины, никакого общаго міросозерцанія, но тогда оно должно оставаться равнодушнымъ къ духовному облику своихъ гражданъ, какъ настоящихъ, такъ равно и всякихъ будущихъ, или же государство не можетъ оставаться равнодушнымъ, но тогда оно очевидно имеетъ свою опредѣленную доктрину, свое обязательное для гражданъ міросозерцаніе и всѣ слова о свободѣ совѣсти, свободѣ мнѣнія есть пустая, лишенная всякаго содержанія и смысла фраза.

Всѣ эти противорѣчія были бы невозможны, во всякомъ случаѣ они съ большою наглядностью выявили бы насильническій характеръ подобной «защиты свободы», если основное положеніе интересующей насъ проблемы формулировать не какъ требованіе объ отдѣленіи церкви отъ государства, а какъ требованіе объ отдѣленіи церкви (всякой какъ вѣрующіхъ, такъ и невѣрующихъ) отъ государственной власти, которое будетъ заключаться въ обязанности этой послѣдней не вмѣщиваться въ духовную жизнь гражданъ государства и оставаться равнодушной къ тому, какъ складывается духовный обликъ гражданъ, какъ настоящихъ, такъ и всякихъ будущихъ, предоставивъ заботу о семъ семье и свободы мъ, опирающимся исключительно на силу духовнаго авторитета духовныхъ союзовъ, т. е., церквамъ.

Въ такомъ видѣ это требованіе законно, разумно, воистину демократично и цѣлесообразно. Ибо если мы только оставимъ

государственной свѣтской власти право на неравнодушіе къ духовному облику гражданъ и т. п. всякая власть безразлично, будь то единоличная или соборная, монархическая или республиканская — не можетъ не имѣть своего определенаго міросозерцанія, то она и воспользуется этимъ предоставленнымъ ей правомъ для утвержденія въ государствѣ господства своего міросозерцанія, используя для сей цѣли весь арсеналъ, имѣющихся у нея у нея въ распоряженіи принудительныхъ мѣръ.

Заканчивая свои возраженія я хочу сказать еще нѣсколько словъ о томъ весьма популярномъ въ современной демократіи противоположеніи т. н. научного материализма и связанного съ нимъ атеизма, какъ опредѣленного міросозерцанія, міросозерцанію религіозному и въ частности — христіанскому.

Противополагая одно другому, современная демократія рекомендуетъ первое, какъ наиболѣе свободное, ничѣмъ внутріи себя не связанное, какъ одно изъ самыхъ высокихъ проявленій свободного человѣческаго духа. Религіозное же (христіанское) міросозерцаніе обычно рисуется, какъ идеальный образецъ внутренней связности, гдѣ свобода человѣческаго духа подавляется авторитетомъ мертваго, неподвижнаго догматизма. Исходя изъ такого взгляда и христіанская церковь, какъ общественный союзъ, мыслится союзомъ рабовъ или людей съ опредѣленно выраженной рабской психологіей, какъ покорное и безсознательное стадо, загнанное въ чужую ему и стѣнительную загородку. Прямой противоположностью этому союзу рабовъ въ современномъ сознаніи является «новая церковь» атеистовъ — безбожниковъ, свободный союзъ свободомыслящихъ, лишенный всякой принужденія, не связанный никакимъ верховнымъ догматомъ.

Нужно признать, что и здѣсь, въ этомъ казалось бы неуязвимомъ своемъ пунктѣ, современная демократія также мало права, какъ и во всемъ остальномъ. Сопоставляя эти два духовные союза и анализируя элементы ихъ внутренней связи, мы легко убѣждаемся, что ужъ если искать съобщады въ узахъ, то именно христіанская церковь имѣеть всѣ основанія называться свободнѣйшимъ изъ человѣческихъ обществъ. Обществомъ, гдѣ первобытная анархія и раздробленность человѣческихъ единицъ преодолѣвается и превращается въ свою антитезу: въ единство при помощи связи идеально чистой отъ всякой тѣни какого бы то ни было принужденія не только физического, но также и духовнаго.

Все христіанско міросозерцаніе, всѣ основные его догматы построены на вѣрности, т. е. на свободномъ, абсолютно ничѣмъ невынужденномъ признаніи истин-

ности этихъ догмъ и вытекающаго изъ нихъ міросозерцанія. Христіанское міросозерцаніе с в о б о д н о предлагаєтъ себя каждому, ничего не доказывая и слѣдовательно, ничего не опровергая. Всякое з на н і е съ его принудительнымъ характеромъ рѣшительно исключено изъ основъ этого міросозерцанія: ибо всѣ истины знанія находятся въ прямомъ противорѣчіи со свободой — они при н у ж да ю тъ нась признавать себя за таковыхъ. Мы не можемъ с в о б о д н о признать или не признать истину гласящую, что $2 \times 2 = 4$, но мы обя-
заны, мы вынуждены къ тому всею силою логики и вещей.

Чтобы войти членомъ въ христіанскую ц рковь нужно с в о б о д н о у в ъ р о в а тъ въ истину, которая никѣмъ и ничѣмъ не можетъ быть доказана, въ подтвержденіе которой не можетъ быть приведено никакого, даже самого логического доказательства. Разумъ человѣческій, который по слову апостола Павла — есть мерзость передъ Господомъ, именно въ силу его системы принудительныхъ доказательствъ, рѣшительно отвергается, какъ основа этого свободнѣйшаго изъ человѣческихъ союзовъ.

Разумъ съ его детерминизмомъ, съ е г о законами тоже-
ства и противорѣчія, причины и слѣдствія, не можетъ войти туда, гдѣ въ основу положена безграничнаѧ сloboda вѣры и любви, не могущихъ знать никакой логики и неподчиненныхъ обязательнымъ для разума — закону достаточнаго основанія. Желать помоши разума въ дѣлахъ вѣры, прибѣгать къ его содѣйствію для укрѣпленія церкви свободнаго союза вѣрующихъ и любящихъ равноцѣнно тому, какъ если бы мы въ дѣлахъ нашей земной любви и любовнаго довѣрія прибѣгали къ помоши постового полицейскаго. Отсутствіе разумныхъ до-
водовъ, подтверждающихъ основные догматы христіанства не недостатокъ, какъ это принято обычно думать, а качество, необходимое условіе и залогъ внутренней свободы христіан-
ской церкви.

Поэтому всякое стремленіе, направленное къ отысканію доказательствъ истинъ вѣры помошію логики и разума, вся-
кая попытка замѣнить свободу вѣры принужденіемъ знанія, долженъ быть разсматриваемъ какъ противное самой сущ-
ности христіанства, какъ абсолютное непониманіе значенія и смысла свободной Христовой церкви.

Полную противоположность церкви вѣрующихъ въ отно-
шениіи ея внутренней свободы представляеть собою церковь т. н. «свободомыслящихъ» съ ея материализмомъ и атеизмомъ въ качествѣ объединяющаго міросозерцанія. Это міросозерцаніе съ первыхъ же шаговъ стремится быть научнымъ или, когда это не удается, то хотя бы научкообразнымъ. Въ каче-

чествѣ основы допускается лишь то, что можетъ быть доказано помощію логики и здраваго смысла т. е., то, что по самому своему существу является принудительнымъ и не можетъ быть с в о б о д н о принятыхъ или отвергнутыхъ. Всякій несогласный съ даннымъ міровоззрѣніемъ не только предается анафемѣ (отлученію), что вполнѣ естественно и понятно, ибо нельзя войти въ духовное объединеніе (церковь) отвергая то, что создаетъ это объединеніе, но и объявляется дуракомъ, безумнымъ, лишеннымъ здраваго смысла и вообще никуда негоднымъ человѣкомъ. При этомъ конечно или упускается изъ вида, или замалчивается, что все человѣческое знаніе, все логически и разумно доказуемое, въ конечномъ счетѣ по-коится на постулатахъ, которые берутся на вѣру, какъ непосредственно ощущаемое и которые ни логикой, ни разумомъ доказаны быть не могутъ. Что даже такая точная и щепетильная въ смыслѣ доказуемости своихъ истинъ наука, какъ геометрія Евклида, даже и она всѣ свои доказательства строить исходя изъ ничѣмъ недоказанныхъ, принятыхъ на вѣру аксіомъ, относительное, а не абсолютное значение которыхъ, нынѣ послѣ работы Лобачевскаго стало несомнѣннымъ для каждого.

Можетъ ли быть свобода въ духовномъ союзѣ, гдѣ этотъ духъ вяжется обязательными тяжелыми, какъ кандалы каторжника, земными узами? Какая можетъ быть рѣчь о подлинной свободѣ духа тамъ, гдѣ сравнительно ничтожное поле возможной для него (духа) дѣятельности ограждено нерушимой для разума стѣнной материальныx законовъ тожества и противорѣчія причины и слѣдствія: гдѣ все п о д ч и н е н о, все детерминизировано до послѣдней крайности.

Если духъ въ своихъ искачіяхъ подчиненъ разуму и логикѣ, если его дѣятельность ограничена закономъ тожества и противорѣчія и т. д., то это уже не свободный духъ, который дышеть гдѣ хочетъ, а обычнаa матеріальная сила — энергія, назначение которой вертѣть любую машину лишь бы она была построена въ согласіи съ законами физики и механики.

Равнымъ образомъ и союзъ людей, объединенныхъ принудительными истинами знанія, уже не свободный духовный союзъ, а своего рода повинность, общество, куда входъ обязателенъ, а выходъ невозможенъ.

Слѣдовательно истинная и подлинная свобода духовнаго союза людей возможна лишь тамъ, гдѣ нѣть и не можетъ быть никакого з на н і я : гдѣ единственной связью между людьми является с в о б о д н а я неподчиненная разуму и логикѣ вѣра, которая ничего не доказываетъ, ничего и не опровергаетъ: гдѣ заповѣдью служать слова Евангелия: «Кто скажетъ брату

своему: рака (пустой человѣкъ) подлежить синедріону, а кто скажеть: безумный, подлежить гееннѣ огненной», (Мат. 5. 22): гдѣ послѣдній ставится на мѣсто первого и гдѣ нищему духомъ обѣщано блаженство, гдѣ нѣть ни мудрыхъ, ни глупыхъ, какъ въ союзахъ «знающихъ», а гдѣ равно доступная всѣмъ въра дѣлаеть всѣхъ равными.

Изъ всего сказанного мы вправѣ заключить, что церковь вѣрующихъ, если она и отступаетъ отъ своихъ глубочайшихъ основъ абсолютной внутренней свободы, такая церковь не нуждается и не можетъ искать поддержки своего высокаго духовнаго авторитета, покоящагося на свободномъ абсолютно ничѣмъ не вынужденномъ признаніи, ни въ чемъ постороннемъ—ни въ помоши физической силы свѣтской государственной власти, ни въ содѣйствіи разума съ его довольно наивной системой принудительныхъ выводовъ изъ необоснованныхъ, принятыхъ на вѣру посылокъ.

Всякая же иная церковь, всякий иной духовный союзъ людей, объединенныхъ общимъ міросозерцаніемъ, въ основѣ котораго лежитъ не чистая вѣра, а знаніе будучи, по самой своей сущности несвободнымъ, не неся въ себѣ духовнаго авторитета, вытекающаго только изъ свободнаго признанія, лишенный нравственныхъ началь, ибо гдѣ есть необходимость (пусть даже только логическая) тамъ не можетъ быть и рѣчи о нравственности, такой союзъ всегда долженъ будеть искать посторонней, внѣшней самому себѣ поддержки съ одной стороны у науки, а съ другой — у свѣтской власти, у ея аппарата физического принужденія. Совершенно забывая, что и авторитетъ науки и физическая сила свѣтской власти, будучи весьма полезными при постройкѣ мостовъ, дорогъ, при прокладкѣ усовершенствованной канализаціи и т. п. «строительства», никакъ непригодны для цѣлей духовнаго единенія общества, для претворенія хаоса его раздробленности въ гармонію живого и сущаго духовнаго единства.

Вотъ почему люди, принадлежащи къ церкви атеистовъ — безбожниковъ, люди положивши во главу угла своего союза не вѣру, а знаніе, приходя къ власти и находясь въполномъ согласіи со своею идеологіей, не могутъ не ити прямой дорогой къ насилию, къ давленію всякой свободы человѣческаго духа, что мы и можемъ наблюдать на цѣломъ рядѣ примѣровъ изъ жизни современныхъ «свободныхъ» и якобы секуляризованныхъ, а на самомъ дѣлѣ чисто конфессиональныхъ государствъ. Всѣ эти государства рано или поздно въ своемъ естественномъ развитіи должны будутъ притти къ тому, къ чему пришелъ русскій большевизмъ, т. е., къ полному отрицанію самой воз-

можности иного, нежели свое, міросозерцанія, къ безпощадному и дикому подавленію всякаго инакомыслія, всякаго свободнаго сужденія.

На этомъ я и закончу. Тема конечно слишкомъ широка, чтобы ее можно было исчерпать въ краткомъ письмѣ. Но я думаю, что сказанного все же будетъ достаточно чтобы понять, что свобода совѣсти это одно, а запрещеніе религіознаго воспитанія въ государственныхъ школахъ — совершенно другое: что «неравнодушіе» къ духовному облику гражданъ хотя бы только будущихъ указываетъ на стремленіе свѣтской власти навязать государству свое міросозерцаніе, быть не только сборщикомъ податей, строителемъ дороги, военачальникомъ и т. п., но и стать духовнымъ пастыремъ народа. Мытарь въ роли духовнаго наставника, духовный вождь, опирающійся на палку полицейскаго — это было бы только смѣшно, если бы не было такъ близко къ современной дѣйствительности

Николай Саррафановъ.

Константинополь.

НОВЫЯ КНИГИ

Richard Kroner. Von Kant bis Hegel (Tübingen, Verlag von J. C. B. Mohr, Paul Siebeck). Bd. I. p. 612 Bd. II p. 526.

Richard Kroner. Die Selbstverwirklichung des Geistes (Prolegomena zur Kulturphilosophie (Derselbe Verlag). P. 225.

Огромная заслуга Кронера въ томъ, что для него философія является не интересными умственными упражненіями, а жизненнымъ дѣломъ, какъ это было для самихъ великихъ представителей нѣмецкаго идеализма, о которыхъ идетъ рѣчь въ его книгахъ. Оттого его двухтомный трудъ «Оть Канта до Гегеля» есть не историко-философское сочиненіе, точнѣе не только историко-философское сочиненіе. Въ ней превосходно разсказано о томъ философскомъ движениі въ Германіи между 1781 и 1821 годомъ (т. е. между появлениемъ кантовской «критики чистаго разума» и гегелевской «философіи права»), которое называется нѣмецкимъ идеализмомъ — но задача, поставляемая себѣ авторомъ выходитъ далеко за предѣлы исторического изложенія. Кронеръ пишетъ: «Точно-ли метафизика невозможна? Что такое метафизика? Предлагаемая работа стремится, поскольку совмѣстимо съ поставленной ей себѣ исторической задачей, послужить разрѣшенію этого самого острого и для человѣческаго духа самого настоятельного и важнаго вопроса». Исторія человѣчества не знаетъ, по мнѣнію Кронера, эпохи, въ которую философская мысль достигла бы такого напряженія, какъ за указанныя сорокъ лѣтъ въ Германіи. Даже Греція не можетъ сравняться съ Германіей, такъ какъ греческая философская мысль потребовала себѣ много больше времени, чѣмъ нѣмецкая. Черезъ всю эпоху, по мнѣнію Кронера, проходитъ что-то напоминающее эсхатологическія чаянія временъ зарождающагося христіанства. Онъ приводить рядъ цитатъ изъ сочиненій, писемъ и лекцій Канта, Фихте, Шеллинга и Гегеля, которыхъ безспорно

свидѣтельствуютъ, что творцы нѣмецкаго идеализма видѣли свое назначеніе въ томъ, чтобы открыть человѣчеству послѣднія тайны и загадки бытія. Можетъ быть, здѣсь не безполезно будетъ напомнить хотя бы только слова, которыми Гегель заканчиваетъ свою вступительную лекцію въ берлинскомъ университѣтѣ (22 октября 1818 г.): «Мужество къ истинѣ, вѣра въ могущество духа есть первое условіе для философской работы: человѣкъ долженъ уважать себя и считать себя достойнымъ самаго высшаго. Онъ не можетъ достаточно высоко мыслить о величіи и мози духа. Скрытая сущность Вселенной не имѣеть въ себѣ силы, которая могла бы противиться мужеству познанія: она должна предъ нимъ раскрыться, обнажить свой глубины и передать ему свои богатства». Этой мыслью проникнуты и одушевлены и книги Кронера. Въ противоположность тому, какъ это было въ Германіи во второй половинѣ 19-го и въ началѣ 20-го столѣтія (Liebmann, Lange, Riel, такъ называемая магдебургская школа съ Hermann'омъ Cohen'омъ во главѣ и даже въ значительной степени Виндельбандтъ и Риккертъ), Кронеръ не соглашается считать Канта и зачинателемъ и завершителемъ философскаго идеализма. Онъ, конечно, менѣе всего склоненъ оспаривать огромное значеніе и исключительную оригинальность Кантовскаго мышленія и нисколько не старается умалить значеніе Канта въ исторіи философскаго развитія человѣчества. По его мнѣнію, Кантъ, хотя и былъ сыномъ своего времени, хотя и былъ связанъ съ эпохой просвѣщенія и даже самъ, въ извѣстномъ смыслѣ былъ просвѣтителемъ, онъ все же такъ высоко поднялся надъ мыслью своей эпохи, что еще долго будетъ являться путеводной звѣздой для научной философской работы. Но все же для Кронера Кантъ является только началомъ движенія: концомъ былъ не Кантъ, а Гегель. Онъ пишетъ: Виндельбандтъ когда-то сказалъ — понять Канта значить выйти за предѣлы Канта. О Гегелѣ надо сказать — понять его значить увидѣть, что выйти за его предѣлы уже нельзя. Если суждено быть какому либо «послѣ Гегеля», то это будетъ началомъ чего-то совсѣмъ новаго. Гегелевская философія является синтезомъ двухъ величайшихъ всемирно-историческихъ духовныхъ силъ: въ ней античность и христіанство въ такой степени взаимно проникаютъ другъ друга, какъ до него еще никогда не было. «Энциклопедія» Гегеля, въ которой Кронеръ находитъ наиболѣе богатое и совершенное выраженіе нѣмецкаго идеализма, заканчивается приводимыми въ оригиналѣ знаменитыми размышленіями Аристотеля на тему *ἡ θεωρία τὸ ἔδιπτον καὶ ἀριστον* (созерцаніе есть самое приятное и самое лучшее), какъ бы знаменуя этимъ сліяніе греческаго и нѣмецкаго духа. Въ гегелевской философіи все, что создали его предшественники переплавилось

въ одну грандиозную систему, подобной которой мы не находимъ въ исторії философской мысли. Кантъ сдѣлалъ первый рѣшительный шагъ. «Условія возможности опыта вообще есть вмѣстѣ съ тѣмъ условія возможности предмета опыта», въ этихъ словахъ Канта заключается ядро всей его философіи. Въ нихъ мышленіе Канта обнаруживаетъ себя какъ мышленіе логически-онтологическое. На основной гносеологической вопросѣ: какъ можно познать существующее? Кантъ даетъ отвѣтъ: познаніе возможно, ибо существующее покоится на тѣхъ же принципахъ, что и познаніе существующаго. Правда, эта мысль далеко не проводится въ сочиненіяхъ Канта съ желательной выдержанностью и последовательностью. Даже у Фихте и у Шеллинга не хватаетъ рѣшимости осуществить ее въ своихъ системахъ во всей полнотѣ. Только Гегель «продумалъ Канта до конца». Въ общемъ же кривая развитія нѣмецкаго идеализма отъ Канта до Гегеля можетъ быть представлена слѣдующимъ образомъ. Кантъ формулировалъ мысль о противоположности идеи и матеріи. Но у него эта противоположность не является застывшей и неизменной. У него уже чувствуется стремленіе сблизить, слить, примирить эти противоположныя начала, при чёмъ идея дается все болѣе первенствующее значение. Она становится систематическимъ принципомъ, объемлющимъ и себя и свою противоположность, матерію. Наряду съ этой парой противоположностей въ развитіи Кантовской мысли наблюдается еще одна пара противоположностей: Я и міръ. Обѣ пары близки одна къ другой. Въ Я встрѣчается идея съ матеріей. Въ началѣ Кантовскаго развитія матерія представляется, какъ нѣчто противостоящее и чуждое Я и идея является средствомъ, которое даетъ возможность Я овладѣть матеріей. Результатомъ этого процесса овладѣнія являются міры, которые порождаются познаніемъ, нравственной дѣятельностью, творчествомъ генія: міры природы, свободы, искусства. Но противоположность между Я и его мірами теряетъ, въ теченіи развитія, свой рѣзкій, непримиримый характеръ. Такъ какъ матерія все болѣе и болѣе объемляется и втягивается въ идею, то, соответственно этому и міры все больше и больше перекладываются въ Я. Я само принуждено перевести ихъ въ себя, ему нѣть надобности выходить за свои предѣлы, чтобы схватить чуждую ему матерію, матерія съ самого начала понимается, какъ нѣчто въ немъ и имъ самимъ положенное, такъ что міры превращаются въ сферы Я, развивающагося въ нихъ, но остающагося самимъ собой. При этомъ и Я какъ бы вырастаетъ и является уже не одной изъ двухъ противоположностей, т.-е. превращается изъ конечнаго въ безконечный, изъ относительного въ абсолютный принципъ. По пути, которымъ двигалось мышленіе идеализма былъ моментъ, когда оно нѣсколь-

ко отступило оть своей основной задачи и своего исходнаго пункта. Я вновь пыталось центръ тяжести перенести въ его противоположность, въ міръ. Казалось, что абсолютное Я можетъ только тогда получить свое признаніе и осуществить свои права, если предварительно признать и обеспечить за міромъ полагающееся ему право на участіе въ абсолютномъ. Это отклоненіе оть чисто идеалистической линіи съ полной ясностью показываетъ, что возвышающееся надъ противоположностью съ міромъ Я есть не человѣческое уже, а божественное Я, живущее въ глубочайшемъ нашемъ существѣ. Мысленіе завершаетъ свою задачу лишь тогда, когда вернувшись изъ міра къ себѣ, познаетъ въ себѣ, какъ свою исконную, внутреннюю сущность, Бога и въ свой чередъ изъ Бога вновь конструируетъ міръ. Таковъ великий и возвышенный путь пройденный нѣмецкимъ идеализмомъ. Въ Кантѣ мысленіе обращается на себя, чтобы въ себѣ, въ Я найти основу міра. Въ Фихте оно открывается на основѣ Я — Бога. Въ Шеллингѣ оно склоняется къ тому, чтобы обойдя Я, непосредственно искать въ мірѣ Бога (приближеніе къ Дж. Бруно и Спинозѣ). Въ Гегелѣ оно кончаетъ тѣмъ, что строить міръ, міры изъ абсолютного или божественного Я. Ошибочно думать, что Кантовская точка зрѣнія болѣе соотвѣтствуетъ строгимъ требованіямъ логической точности, чѣмъ точка зрѣнія Фихте или Гегеля, въ виду того, что Кантъ обосновывалъ ее на опытѣ и фактахъ. Эти критеріи вообще не могутъ быть примѣнимы къ философіи, которая, какъ философія Канта, видитъ въ идеяхъ, принадлежащихъ къ совсѣмъ иной сфере, чѣмъ всякаго рода опытъ, свои высшіе принципы и ставить своей задачей изслѣдоватъ «условія возможности и всякаго рода опыта» — для чего ей приходится неизбѣжно возвыситься надъ всякимъ опытомъ. Кронеръ стремится показать, что великие преемники Канта вышли за предѣлы его философскихъ достижений потому, что они его понимали лучше, чѣмъ онъ самъ себя понималъ. Только послѣ того, какъ Кантъ выявилъ конечное Я въ его внѣмѣрности, въ его сверхмѣрности, Фихте и Гегель могли постигнуть самого Бога, какъ Я, какъ абсолютное Я. Свою книгу Кронеръ заканчиваетъ такъ: «Гегель, показавши тежественность откровенной религіи съ философіей, приводить въ заключеніи своей энциклопедіи знаменитыя положенія аристотелевской метафизики, словно желая запечатлѣть осуществившееся въ его системѣ сліяніе греческаго и нѣмецкаго духа».

Таково содержаніе книги Кронера — «Отъ Канта къ Гегелю», переданное приблизительно его словами и съ той полнотой, какая возможна въ краткой замѣткѣ. Его вторая книга: «самоосуществленіе духа (пролегомены къ философіи культуры)»

является, въ общемъ, развитіемъ идей того же порядка. Въ ней Кронеръ, однако, считается съ новѣйшими философскими теченіями и, по примѣру Гегеля, усваиваетъ изъ нихъ все, что нашелъ въ нихъ наиболѣе цѣнного (особенно замѣтно вліяніе Гуссерля). Подвергать обстоятельному критическому разбору взглядъ и отношеніе Кронера къ нѣмецкому идеализму въ небольшой рецензіи невозможно, да пожалуй и не нужно: мнѣ въ свое время пришлось на страницахъ R. Phil. достаточно говорить о Кантѣ и Гегельѣ*). Ограничусь, поэтому, только нѣсколькими замѣчаніями. Кронеръ, излагая Канта, Фихте, Шеллинга и Гегеля, умышленно обходитъ позднѣйшаго Фихте и Шеллинга второго періода. Тоже умышленно онъ ничего не говорить о Шопенгауерѣ, хотя отводить не мало мѣста для Рейнгольца, Якоби, Соломона Маймона и иныхъ *dii minores* нѣмецкой философіи. Мотивируетъ онъ это тѣмъ, что его задача была — прослѣдить идеи, нашедшія свое завершеніе въ системѣ Гегеля. Мотивъ, конечно, серіозный и заслуживающій полнаго вниманія. Но, все же, въ отклоненіяхъ мысли Фихте и Шеллинга отъ прямого пути послѣдовательнаго идеализма, равно какъ и въ философіи Шопенгауера (а также и въ нѣкоторыхъ, кстати сказать, «противорѣчіяхъ» Канта, которыя Кронеръ такъ безпощадно обличаетъ въ своей книгѣ) скопилось не мало материала, который даже съ точки зрѣнія наиболѣе расположенныхъ къ идеализму людей будетъ всегда являться угрозой гегелевской системѣ, и выявлять ея близкое родство и зависимость отъ строя мысли Спинозы. Если бы Кронеру удалось справиться съ этими «отклоненіями», его построенія, можетъ быть, проиграли бы въ смыслѣ стройности, но выиграли бы въ полнотѣ и, пожалуй, даже въ убѣдительности. Второе: Кронеръ видитъ въ человѣческой философіи сліяніе античнаго духа съ христіанствомъ. Съ этимъ едва-ли можно согласиться. Самъ Гегель въ своей исторіи философіи утверждалъ, что нѣть ни одного положенія Гераклита, котораго бы онъ не принялъ въ свою логику. Это вѣрно. Но врядъ-ли даже самъ Гегель сталъ утверждать, что нѣть ни одного положенія Св. Писанія, котораго онъ не претворилъ бы въ своей системѣ. Даже упомянутое выше заключеніе его энциклопедіи — большая цитата въ оригиналѣ изъ метафизики Аристотеля — свидѣтельствуетъ не столько о сліяніи въ его системѣ античнаго духа съ христіанствомъ, сколько о томъ, что античность у него совсѣмъ поглотила христіанство. Никакъ нельзя согласиться съ Кронеромъ, что «логосъ теологіи, логосъ Иоанна есть логосъ логики, ибо логосъ вездѣ одинъ и тотъ-же». Едва-ли тоже правильно, что «духъ» у Гегеля имѣеть

1) См. «Revue Philosophique», Juillet-aout, 1930, а также мою книгу «Le pouvoir des Clets» (Au sans Pareil).

то-же значеніе, что «духъ» у Евангелистовъ. У Гегеля, какъ у Канта, оть вѣры ничего или почти ничего не осталось. Хотя Канту и принадлежитъ знаменитыя слова: «я долженъ быть отстранить знаніе, чтобы дать мѣсто вѣрѣ», но опять таки «вѣра» у Канта, какъ «логосъ» и «духъ» у Гегеля имѣетъ специфической смыслъ, далекій отъ того смысла, который придаетъ «вѣрѣ» Св. Писаніе. И слова Кронера: «созданіе критической философіи знаменуетъ первое появленіе философіи изъ чистаго духа протестантскаго христіанства» могутъ быть приняты только cum grano salis. Соответственно тому, врядъ-ли можно согласиться съ Кронеромъ, когда онъ защищаетъ гегелевскую философію отъ упрековъ въ рационализмѣ. Гегель, говорить онъ, «ирраціоналистъ, потому что онъ учитъ, что понятіе движется, и потому что самодвиженіе понятія, какъ онъ самъ заявляетъ, ... есть его саморазрушение. Онъ ирраціоналистъ, потому что діалектикъ, потому что діалектика есть самъ сдѣланній рациональныій, превращенный въ методъ ирраціонализмъ, потому что діалектическое мышленіе есть рационально-ирраціональное мышленіе. Гегелевскую философію назвали (Л. Фейербахъ) рациональной мистикой и въ этихъ словахъ удачно охарактеризовали ея двуликость. Нѣть надобности въ подтвержденіе этого дѣлать выписки изъ Гегеля: каждая строчка его сочиненій свидѣтельствуетъ объ этомъ. Все это такъ, въ этихъ словахъ много вѣрнаго — я думаю, что самъ Гегель охотно бы под писался подъ ними. Но все же рационализмъ остается рационализмомъ и, какой бы материалъ ему ни достался, онъ его рационалистически обработаетъ. Философію Спинозы тоже называли рационалистической мистикой или мистическимъ рационализмомъ. Вѣдь сущность рационализма заключается въ глубокомъ убѣждениіи человѣка, что его «мысли» дано обнажить сущность вселенной, постичь ея глубины и овладѣть всѣми ея сокровищами, какъ сказалъ Гегель въ своей вступительной лекціи въ Берлинѣ.

Въ общемъ книги Кронера — превосходныя книги. Онъ написаны съ большимъ подъемомъ, съ искреннимъ воодушевлениемъ и съ мастерствомъ и знаніемъ дѣла, рѣдкими даже среди выдающихся ученыхъ Германіи. Я думаю, что не будетъ преувеличеніемъ сказать, что «Оть Канта до Гегеля» есть лучшее изъ всего, что написано по исторіи нѣмецкаго идеализма.

Л. Шестовъ.

Въ ряду новѣйшей иностранной литературы о большевизмѣ, книга занимаетъ видное мѣсто. Кромѣ предисловія и послѣсловія пастора К. Крамера въ ней помѣщены слѣдующія статьи:

- 1) *Проф. D-r H. H. Глубоковскій.* Русская православная Церковь подъ владычествомъ большевиковъ 1917-1930.
2. *D-r K. Крамеръ.* Евангельская церковь подъ властью совѣтовъ.
- 3 и 4. *Прив. доцентъ Гансъ Кохъ.* Государство и церковь въ Совѣтскомъ Союзѣ и Коллективѣ безбожниковъ: Соціально экономическихъ основанія преслѣдованія Церкви.
5. *Проф. D-r Иванъ Ильинъ.* Разложеніе семейной жизни въ совѣтскомъ государствѣ.
6. *Проф. D-r Арсеньевъ.* Внутренняя сущность большевизма.
7. *Лицену, Францъ Либъ.* Христіанство и большевизмъ.
8. *D-r K. Беме.* Мировая совѣсть противъ Россіи. Голосъ христіанскихъ церквей о религіозныхъ преслѣдованіяхъ.

Д-ръ Крамеръ указываетъ въ предисловіи на роковое значеніе большевизма не только для Россіи, но и для западнаго міра и опредѣляетъ задачу книги — установить сначала факты, а потомъ выяснить ихъ смыслъ.

Фактической сторонѣ вопроса посвящены главнымъ образомъ статьи проф. Глубоковскаго и самого Крамера.

Первый на основаніи личныхъ наблюденій и собранныхъ имъ данныхъ даетъ живую и страшную картину истребленія русской церкви, особенно духовенства, подъ большевицкимъ режимомъ. Полное уничтоженіе церкви и религіи — такова единственная цѣль большевизма и цѣль эта осуществляется самыми жестокими средствами. Авторъ приводитъ длинный рядъ фактовъ мученической смерти епископовъ и священниковъ во время первого хаотического натиска большевизма на церковь, а затѣмъ переходитъ къ описанію позднѣйшаго систематическаго гоненія на нее, выразившагося въ оскверненіи мощей, изолированіи Патріарха, раздробленіи церкви, расхищениіи церковной утвари и т. д. Не только западный міръ, но и православная и славянскія державы смотрятъ съ глубокимъ равнодушіемъ на страданія Россіи, а иногда видятъ въ ея гибели свою выгоду, и тѣмъ не менѣе авторъ твердо вѣритъ, что, выросшая и очищенная потоками крови своихъ безчисленныхъ исповѣдниковъ, русская церковь воскреснетъ на благо и спасеніе всего человѣчества.

Въ статьѣ пастора Крамера о преслѣдованіяхъ евангели-

ческой церкви особенно показателенъ рядъ отчаянныхъ писемъ, полученныхыхъ въ началѣ сего года отъ нѣмцевъ изъ Россіи, описывающихъ ужасы колективизації. «Люди, еще осенью не думавшіе о выселеніи, готовы бѣжать куда угодно, только чтобы очутиться хоть на одинъ метръ далѣе границы. Всѣ: нѣмцы, русскіе, армяне, киргизы, татары, евреи, всѣ, всѣ, нѣтъ и 3 процентовъ населенія, которые не стремились бы за границу... Здѣсь со всею силою свирѣпствуетъ дьяволъ»... (S. 55).

Д-ръ Кохъ выясняетъ, что борьба совѣтской власти съ Церковью имѣеть своей основой не только материалистическая предпосылки совѣтской политической программы, но и национальный характеръ русской церкви, непримиримой съ интернациональными тенденціями этой власти. Къ сожалѣнію, русская церковь была совершенно неподготовлена къ этой борьбѣ и инициатива въ ней всегда была въ рукахъ власти. Уже по самой своей сущности восточное христіанство болѣе статично, чѣмъ динамично, и болѣе способно терпѣть и страдать, чѣмъ дѣйствовать и нападать, болѣе молиться, чѣмъ воевать. Сила восточной церкви заключается болѣе въ мистическомъ созерцаніи, въ аскетическомъ страданіи и онтологическомъ углубленіи, чѣмъ въ организованной работѣ, настойчивомъ миссіонерствѣ и энергичной политикѣ.

Кромѣ того старое государство, съ которымъ церковь находилась въ тѣсной связи, противилась соціальной работе церкви, вслѣдствіе чего она потеряла вліяніе въ широкихъ массахъ народа, привыкла опираться на полицію и во время революціи уже не была въ состояніи оказать нужное сопротивленіе. Поэтому-то большевизмъ нападалъ, а церковь лишь оборонялась. Въ этой борьбѣ большевизмъ преслѣдоваль три цѣли — раздѣленіе, подчиненіе и уничтоженіе церкви, и цѣлей этихъ онъ достигаетъ тремя средствами: силой, закономъ и раздробленіемъ. Въ такой схемѣ авторъ и рассматриваетъ борьбу государства съ церковью. Сначала онъ описываетъ столкновеніе церкви съ государствомъ изъ-за конфискації церковной утвари въ 1921 г., приведшее къ раздѣленію церкви на нѣсколько организаций, и даетъ свѣдѣнія объ этихъ организаціяхъ, которыя онъ дѣлить на консервативныя, революціонныя, національныя и сектантскія. Затѣмъ, переходя къ изложенію второй стадіи борьбы, когда государство стремилось путемъ закона подчинить себѣ церковь, авторъ указываетъ, что для государства достижение цѣли облегчалось своеобразностью совѣтского воззрѣнія на право: «Право есть регулированіе общественныхъ отношеній, соответствующее интересамъ господствующаго класса и опирающееся на его организованную силу». И вотъ, руководясь такимъ

пониманіемъ права, совѣтская власть издала цѣлую систему законовъ о церкви, отвѣчающихъ стремленію господствующей коммунистической партіи къ полному подчиненію церкви. И цѣли этой власти удалось достигнуть, доказательствомъ чего служить многочисленная офиціальная заявленія церковныхъ властей, начиная съ заявленія патріарха Тихона отъ 27 іюня 1923 г., кончая окружнымъ посланіемъ М. Сергія отъ 16-29 іюля 1927 г. Наконецъ, новая мѣропріятія совѣтской власти — колективизація, пятилѣтка, индустриализація направлены уже къ полному уничтоженію церкви. Законъ 8-IV-1929 г. давая церковнымъ обществамъ право юридического лица, вмѣстѣ съ тѣмъ внесъ цѣлый рядъ новыхъ ограниченій для церкви запретивъ служителямъ культа служить вѣтъ своего округа, закрывъ приписныя церкви и ограничивъ дѣятельность церковныхъ организацій чисто богослужебной сферой. Все это лишь подготовка къ полному уничтоженію церкви. И такое уничтоженіе уже началось, причемъ первой ея жертвой явилась «Православная украинская автокефальная церковь», закрытая по требованію совѣтской власти своимъ же Синодомъ 5 февраля 1930 г. Вмѣстѣ съ православными организаціями уничтожается и «буржуазная мораль». Основы общества — брака въ совѣтской Россіи не существуетъ. Принципы «свободной любви» проводятся уже въ школахъ. Замѣна семидневной недѣли пятидневной со свободными днями, различными для членовъ семьи, уничтожила праздники. Христіанскія имена замѣнены революціонными, вродѣ «Марксъ Интернаціоналовичъ» или «Революція Коминтерновна» и т. д. Особенно подробно останавливается авторъ на атеистической литературѣ и даетъ нѣсколько характерныхъ фотографическихъ снимковъ изъ безбожныхъ журналовъ. Изъ атеистической литературы онъ приводитъ обширныя выдержки изъ гнусной пародіи на евангеліе: «Евангеліе отъ Демьяна», написанной комунистическимъ поэтомъ Демьяномъ Бѣднымъ и переведенной на нѣмецкій языкъ въ «Deutsche Blätter», Posen, февраль 1927 г. Христосъ въ этомъ «евангеліи» представляется въ самыхъ мрачныхъ краскахъ, а Іуда Искаріотскій превозносится до небесъ. Къ сожалѣнію, автору, очевидно, остались неизвѣстны удачные стихи другого совѣтского поэта С. Есенина, заклеймившіе эту пошлость совѣтского придворного поэта. Союзъ совѣтскихъ республикъ есть царство материализма, стремящагося стать религіей; христіанскія церкви, наоборотъ, въ этомъ царствѣ не могутъ быть ничѣмъ инымъ, какъ обществомъ вѣрующихъ безъ видимой организаціи и только съ Невидимымъ Главой — Христомъ. Здѣсь противопоставляютъ другъ другу холодный материализмъ и ученіе Христа, и это не обстоятельство лишь внутренняго характера, а вопросъ о суще-

ствованій нашого міра. А если такъ, то этимъ сказано, «кто, несмотря на все, останется побѣдителемъ», заканчиваетъ авторъ свою статью.

Очень интересна статья о экономическихъ основахъ преслѣдованія церкви.

Большевитская революція, проведенная инородцами и оторванной отъ родной почвы проживавшей за границей русской интелигенціей, не имѣть национального характера и опирается на маркситскую интернаціональную теорію. Главнымъ препятствіемъ къ осуществленію этой теоріи является крестьянство, не укладывающееся въ ея рамки. Первое столкновеніе интернаціонала съ крестьянствомъ окончилось побѣдою крестьянства — Нэпомъ. За этимъ пораженіемъ началась подготовка къ новому наступленію на крестьянство, а самое наступленіе началъ Сталинъ въ 1929 г. Авторъ приводить рядъ интересныхъ цифръ, показывающихъ какъ трудно примѣнить маркситскую теорію двухъ классовъ къ крестьянской жизни, где невозможно провести границы между капиталистомъ и пролетаріемъ, почему совѣтской власти приходится считать капиталистомъ или кулакомъ всякаго противника ея политики. Совѣтскій статистикъ Ларинъ насчитываетъ въ Россіи всего 800.000 кулацкихъ хозяйствъ т. е. около 5 проц. крестьянского населенія. Къ кулакамъ онъ причисляетъ крестьянъ, годовой доходъ которыхъ равняется 600-3000 руб. Врядъ ли въ Германіи найдется хоть одинъ человѣкъ, который сталъ бы считать хозяина съ 250 ма-рокъ мѣсячнаго дохода «кровопійцей капиталистомъ!» Лучшимъ доказательствомъ того, что 250 р. въ мѣсяцъ является лишь низшей границей достойнаго человѣческаго существованія, служить тотъ фактъ, что содержаніе совѣтскихъ чиновниковъ часто начинается именно съ максимальной цифры дохода «кулака». Такимъ образомъ если примѣнить къ совѣтской власти ту же мѣрку, которую она примѣняетъ къ крестьянству, то окажется, что она цѣликомъ состоить изъ сверхкулаковъ и кровопійцъ.

Далѣе авторъ описываетъ ужасныя послѣдствія совѣтскаго натиска на деревню. Уже въ 1929 г., когда планъ Сталина сталъ примѣняться, зерна было собрано на 2,6 миллионовъ тоннъ менѣе чѣмъ въ предшествующемъ году. Страдаетъ не только деревня и городъ, страдаетъ отъ недоборовъ податей и сама власть. Въ 1928-1929 г. крупныя крестьянскія хозяйства съ доходомъ болѣе 600 р. дали 106,5 миллионовъ податей — 33,1 проц. всѣхъ податей, а теперь всѣ эти хозяйства уничтожены и государство лишилось третьей части податей. Коллективизація требуетъ сложнаго и дорого стоящаго контрольного аппарата, отвлекающаго много рабочихъ рукъ отъ производитель-

ной работы. «Еще годика два и все они превратятся въ секретарей и бухгалтеровъ», говорить одинъ крестьянинъ. Бѣгутъ все, кто можетъ и куда можетъ. Яркими красками описываетъ авторъ бѣгство изъ совѣтского рая нѣмецкихъ колонистовъ. «Здѣсь живутъ только рабы». пишетъ одинъ изъ бѣжавшихъ изъ Россіи нѣмцевъ. Нѣмцы предпочитаютъ бросить все имущество и идти съ семьей въ неизвѣстность, чтобы только не подчиниться коммунистическому игу. Рядъ писемъ переселенцевъ описываетъ, какъ ужасы совѣтского рая, такъ и бѣдствія переселенцевъ. Совѣтская статистика показываетъ, что «раскулачиванію», т.-е. полному лишенію собственности, подвергались лучшіе крестьяне, работающіе не наемными, а собственными руками. Въ среднемъ «кулаки» имѣли лишь 1,8 лошади, 1,2 коровы, 1 плугъ и 1,1 сѣялку. И эта безумная реформа проводилась съ сумашедшей поспѣшностью. Къ концу февраля 1930 г. подверглись коллективизації 12,5 миллионовъ хозяйствъ съ 90 миллионовъ гектаровъ и 50 миллионовъ населенія, т. е. половина крестьянской земли. Только въ послѣднемъ мѣсяцѣ было коллективизовано около 11 мил. хозяйствъ.

Коллективизация ухудшаетъ и безъ того невыносимое положеніе церкви. Гдѣ въ коммунистическихъ казармахъ мѣсто для богослуженія? Откуда взять священниковъ? Развѣ дозволить коммунистической комиссарѣ, деспотически правящей коллективомъ, богослужебное или другое религіозное собраніе? Да и уединенная молитва въ своей комнатѣ невозможна, такъ какъ никто не имѣеть собственной комнаты. Въ коммунистической библіотекѣ не можетъ быть Библіи, а въ углу комнаты не можетъ быть иконы. И это для взрослыхъ. А дѣти? Отдѣленные еще съ колыбели отъ родителей, они поручены воспитателямъ и учителямъ атеистамъ. Коллективъ долженъ быть и будуть безбожнымъ.

Проф. Ильинъ обрисовываетъ извращенія семейной жизни въ совѣтскомъ законодательствѣ и быту. Философамъ коммунизма не удалось дать коммунистическое опредѣленіе брака и въ законодательствѣ бракъ въ сущности не отличается отъ чисто физической половой связи. Минимальная брачная формальности и минимальная препятствія къ браку существуютъ лишь для регистраціи брака. Но кромѣ брака регистрированного, совѣтское законодательство знаетъ фактическій бракъ, чуждый какихъ-либо ограниченій. Совѣтскій оберъ-прокуроръ Крыленко выясняетъ, что бигамія не наказуема и сообщаетъ, что въ Самарѣ былъ случай фактическаго брака отца съ дочерью, что по его мнѣнію болѣе приемлемо, чѣмъ бракъ съ чахоточной. Разводъ также легокъ какъ и вступленіе въ бракъ и здѣсь и тамъ примѣняется шуточная пѣсня:

«Безъ меня меня женили,
Я на мельницѣ быль!»

Безпримѣрная легкость разводовъ ведетъ къ тому , что въ деревнѣ женятся только на лѣто, когда жена нужна для тяжелой по-левой работы, а осенью разводятся, чтобы не кормить ее. Женщина можетъ находиться въ фактическомъ бракѣ сразу съ нѣсколькими мужчинами и въ случаѣ рожденія ребенка обязанность платить «алименты» падаетъ на любого изъ «фактическихъ мужей» по усмотрѣнію суда. Въ 1927 г. произошли измѣненія въ брачномъ законодательствѣ и расходы на алименты равномѣрно распредѣляются между отцами; хотя незаконныя дѣти уравнены въ правахъ съ законными, каждый ребенокъ можетъ судебнымъ путемъ доказывать, что такое-то лицо есть его отецъ или мать. Процессы обѣ алиментахъ, обѣ отцовствахъ отличаются отвратительнымъ цинизмомъ, совѣтская власть сознательно и систематически стремится къ уничтоженію чувства стыда, любви и уваженія къ родителямъ. Исходной точкой ихъ педагогическихъ мѣръ является заявленіе, что дѣти принадлежать не родителямъ, а обществу, обязанному воспитать ихъ въ духѣ соціализма. Совѣтская печать восхищается дѣтьми, которая высмѣиваетъ родителей, доносять на нихъ и вынуждаютъ ихъ вступать въ коммунистическую партію. Вслѣдствіе разложенія семьи число безпризорныхъ дѣтей быстро растетъ. Для нихъ устраиваютъ убѣжища. Но самъ Бухаринъ пишетъ, что отъ того, что тамъ творится, волосы встаютъ дыбомъ. Въ общемъ семейная жизнь, какъ и вся жизнь въ совѣтской Россіи, превращена въ сплошной кошмаръ. И это не случайно. Это послѣдствіе планомѣрно проведенной коммунистической идеи.

Проф. Арсеньевъ проводить мысль , что сущность большевизма состоять въ подавлении духовной свободы и высказываетъ надежду, что ужасныя и всѣмъ очевидныя послѣдствія большевизма предохранять другіе народы отъ увлеченія имъ, хотя и слишкомъ дорогой цѣнной невыразимыхъ страданій и духовнаго зараженія великаго народа.

Очень содержательна статья д-ра Либа.

Марксизмъ и, какъ его практическое осуществленіе, большевизмъ ставить вопросъ о всемъ христіанствѣ. Сила марксизма состоять въ томъ, что въ отличие отъ другихъ философскихъ системъ, онъ стремится не къ истолкованію, а къ преобразованію дѣйствительности, а его слабость въ томъ, что онъ при всемъ своемъ реализмѣ, беретъ человѣка не въ его полнотѣ и сложности, а имѣеть дѣло съ человѣкомъ, какъ съ хозяйственной абстракціей. Христіанство Марксъ считаетъ отрицательной силой и не только въ силу его спиритуализма и спекулятивнаго идеализма, но главнымъ образомъ потому, что оно подставляя

на мѣсто реальныхъ цѣлей цѣли мнимыя, абстрактныя и потустороннія, мѣшаютъ достиженю реальныхъ цѣлей. Рѣзкая противоположность марксизма и христіанства сказывается въ эсхатології. На мѣсто царства Божія марксизмъ ставитъ земное царство будущаго, которое разрѣшить всѣ проблемы человѣческой жизни. Но и это государство будущаго не вѣчно и здѣсь послѣднее слово принадлежитъ смерти для того, кто не вѣрить въ воскресеніе Христа. Вся міровая исторія представляется для марксистовъ громадной покрытой трупами дорогой, тянувшейся черезъ тысячуелѣтія только для того, чтобы обеспечить счастье гражданину государства будущаго, счастье, концомъ котораго является та же проведшая къ нему путь смерть. Предпосылками этого атеистического хиліазма является некритическое отожествленіе категоріи времени съ прогрессомъ, необоснованная вѣра въ неиспорченость человѣческой природы, въ силу разума, въ возможность рѣшенія соціального вопроса чисто механическимъ путемъ, въ возможность удовлетворенія всѣхъ экономическихъ потребностей человѣческой природы во внѣклассовомъ обществѣ. А такое удовлетвореніе возведено въ марксизмъ на высоту послѣдней цѣли и смысла, всей человѣческой исторіи. Такимъ образомъ марксистскій гуманизмъ, какъ и всякий отрѣшенный отъ божественного гуманизмъ, низводить человѣчество къ чисто хозяйственному существованію, заканчиваясь евдемонизмомъ и натурализмомъ.

Впервые эта соціальная и историческая философія примѣнена къ жизни въ Россіи. Здѣсь она нашла для себя опору въ революціонной традиції Герцена, Бакунина и Бѣлинскаго, хотя у этихъ русскихъ мыслителей были и другія, чисто индивидуалистическая тенденція. Радикальная часть русской интелигенціи болѣе послѣдовательно пошла по пути материализма Бѣлинскаго, пока наконецъ, не сдѣлала Маркса своимъ идеологомъ и Ленина — вождемъ. Тщетно Достоевскій и В. Соловьевъ указывали, что побѣдою материализма подготавливается торжество антихриста, пророчество Достоевскаго о «муравьиной кучѣ» исполнилось на русской землѣ въ видѣ совѣтской колективизаціи. Коллективизацію эту можно бы назвать озвѣреніемъ человѣка, если бы это не было оскорблениемъ для звѣрей. Деспотизмъ партіи смѣнился теперь деспотизмомъ одного человѣка — Сталина. И деспотизмъ этотъ есть неизбѣжное послѣдствіе апоѳеоза¹ силы. Въ Россіи мы имѣемъ государственный вампиризмъ, который, слѣдя ненасытной діалектикѣ классовой борьбы, требуетъ въ жертву все новые и новые слои населенія, систематически возбуждая въ нихъ инстинкты ненависти, зависти и жадности имѣющихъ менѣе къ имѣющимъ болѣе, подъ классическимъ лозунгомъ: «грабь награбленное».

И эта система истреблениј въ концѣ концовъ должна сама пожрать себя. Материалистъ не только не любить, но и не знать настоящаго человѣка. Для него человѣкъ — это лишь количественная величина, однородная часть однородной массы. Въ его міросозерцаніи производство, имѣющее въ дѣйствительности лишь значеніе средства для жизни, превращается въ самоцѣль, а человѣкъ перестаетъ быть самоцѣлью, и превращается въ случайный объектъ и продуктъ въ концѣ концовъ безсмысленного развитія. Ставя общество надъ индивидуумомъ, марксизмъ на дѣлѣ не можетъ создать и подлинного человѣческаго общества, такъ какъ тамъ, гдѣ нѣть «я», не можетъ быть и «мы».

Большевизмъ стремится разрушить все, что дѣлаетъ человѣка индивидуумомъ и духовнымъ существомъ. Онъ отрицаєтъ всѣ связи, основывающіяся на кровномъ родствѣ и любви. Въ коммунистическомъ государствѣ нѣть ни матери, ни отца, ни ребенка, его гражданинъ чуждъ всего этого, его рожденіе является простымъ фактомъ производства. Бракъ есть договоръ между лицами различного пола о взаимномъ пользованіи другъ другомъ на любое время. Любовь — это только буржуазная романтика, мѣшающая классовой борьбѣ. Что большевизмъ не способенъ уважать духовныя цѣнности, какъ таковыя — это общеизвѣстно. Довольно напомнить о преслѣдованіи писателей, членовъ Академіи Наукъ. Къ ученымъ, поэтамъ, художникамъ большевистское государство относится какъ рабовладѣлецъ къ своимъ рабамъ.

Глубокая трагедія коммунизма состоитъ въ томъ, что онъ несомнѣнно исходилъ первоначально изъ стремленія къ подлинному братскому общенію людей и къ царству справедливости и что въ русскомъ народѣ это стремленіе было выражено сильнѣе, чѣмъ въ какомъ другомъ, но, пойдя по путямъ механическаго натурализма, это стремленіе привело лишь къ отрицанію человѣческаго достоинства, къ рабству и одичанію...

Мы далеко не исчерпали всего богатства содержанія рецензируемой книги и горячо рекомендуемъ непосредственное знакомство съ ней, въ особенности со статьями проф. Глубоковскаго и д-ра Либа.

C. Троицкий.

В. Ф. Асмус. Очерки истории диалектики в новой философии
1929. Государственное издательство.

Книга В. Асмуса есть показатель существованія философской мысли въ совѣтской Россіи. Авторъ «Очерков истории диалектики» имѣть философскую культуру, онъ знаетъ исторію

філософії, им'єть вкусъ къ філософствованію, любить великихъ нѣмецкихъ идеалистовъ. Образовался онъ еще на старой русской культурѣ. Но книга В. Асмуса, совсѣмъ не плахая, обнаруживающая філософскія способности, производить мучительное впечатлѣніе смѣшеніемъ двухъ стилей, свободно філософскаго и совѣтски казеннаго. Все время чувствуется, съ какимъ трудомъ пробивается філософская мысль черезъ гнетъ коммунистической цензуры. Во что бы то ни стало нужно доказать, что всѣ великие філософи склонялись, хотя и недостаточно сознательно, къ материализму, и Декартъ, и Спиноза и даже Кантъ. И это какъ то приклеено къ разсмотрѣнію філософовъ по существу. Авторъ свободно и по существу філософствуетъ только тогда, когда онъ забываетъ, что онъ марксистъ и что совѣтская власть требуетъ отъ него материализма. Но настоящей свободы у него нѣть. Горько читать, когда онъ съ пазосомъ говорить о стѣсненіи свободы мысли у Декарта. Ему самому, подобно Декарту, нужно было бы поѣхать въ «Голландію», чтобы обрѣсти свободу мысли. Тема книги опредѣляется основнымъ противоположеніемъ метафизики и діалектики. Это условное противоположеніе всегда дѣлали Марксъ и Энгельсъ и марксисты свято хранять эту традицію. Тутъ мы сталкиваемся съ основной нелѣпостью марксистской філософії, усвоенной и В. Асмусомъ. Если уже дѣлать противоположеніе между метафизикой и діалектикой, то материализмъ цѣликомъ долженъ быть отнесенъ къ метафизикѣ, а не къ діалектику. Материализмъ по существу не діалектиченъ и діалектическій материализмъ есть лишенное смысла словосочетаніе. Діалектика самого г. Асмуса всегда возвышаетъ его надъ материализмомъ. Возможна лишь діалектика мысли, идеи, духа, а не атомовъ матеріи и не экономики. Гегель увидѣлъ діалектику бытія лишь вслѣдствіи своего панлогизма. Для него бытіе было самораскрытиемъ мысли, понятія, идеи, міровой процессъ бытъ логическимъ процессомъ. Марксъ перевернулъ діалектику Гегеля, но въ результатѣ этого переворота онъ перенесъ панлогизмъ въ матерію. Въ материальномъ процессѣ обнаруживается разумъ и происходитъ діалектика разума. Хозяйственно-экономический процессъ, представляющій субстанцію исторіи, совершается по схемѣ діалектики разума и въ немъ всегда разумъ торжествуетъ и восторжествуетъ окончательно въ соціализмѣ. Марксъ вѣрилъ въ логость матеріи и не допускалъ возможности совершенно ирраціональныхъ, алогическихъ матеріальныхъ процессовъ. Противорѣчія капитализма, порожденная анархіей капиталистического хозяйства, оказываются лишь необходимымъ моментомъ діалектического процесса, который ведеть къ высшему разумному соціальному строю. У самого Маркса не было продуманной до

конца гносеологии, его интересы лежали въ другой области. Энгельс же, который болѣе всего представлялъ марксистскую философию, былъ слабый философскій умъ и онъ опускается до самого вульгарного материализма. Остается загадкой, откуда берется разумъ и разумная діалектика у материалистическихъ марксистовъ? Какимъ образомъ стихійные безсмысленные материальные процессы могутъ порождать разумное и даже противорѣчію подсказывать пладотворные результата? Ясно, что матерія и материальный процессъ у Маркса и Энгельса заранѣе рационализированы и логизированы и потому только и дѣлается возможной діалектика. Матерія надѣлена высшей активносью. Поэтому паѳосъ материализма въ коммунизмѣ связанъ съ паѳосомъ материализма. Но матерія есть начало инертное и пассивное, съ ней нельзя перевернуть и перестроить міръ. Актуализмъ можно связывать съ философией Фихте, но никакъ не съ материализмомъ. В. Асмусъ очень дорожитъ тѣмъ, что познаніе есть активная сила, перестраивающая міръ. На этомъ основаніи онъ даетъ слишкомъ актуалистическое истолкованіе философи Спинозы. Но именно съ точки зрењія материализма познаніе не есть активная сила, а есть пассивное отраженіе. Бѣда Маркса была въ томъ, что онъ не только дитя нѣмецкаго идеализма, не только вышелъ изъ Фихте и Гегеля, но и усвоилъ себѣ буржуазную философию просвѣтительства. Онъ произошелъ отъ явнаго мезаліанса, въ которомъ одинъ изъ родителей былъ очень вульгаренъ и низкаго происхожденія. Материализмъ и атеизмъ есть буржуазная философія и порождена буржуазіей. Менѣе всего можно сказать, какъ говорить г. Асмусъ, что буржуазія созерцательна. Наоборотъ, она очень активно-дѣловая и созерцательной быть не можетъ, ибо ничего неспособна увидѣть кромѣ своихъ дѣлъ. В. Асмусъ вслѣдъ за Марксомъ и Энгельсомъ ставитъ знакъ равенства между материализмомъ и приматомъ бытія надъ сознаніемъ. Это совершенно недопустимое отождествленіе. Такимъ образомъ можно утверждать, что Св. Тома Аквинатъ и всѣ сколастики были материалистами. Я самъ совершенно убѣжденъ, что бытію принадлежитъ приматъ надъ сознаніемъ и что формы сознанія опредѣляются формами бытія. Нелѣпо отождествлять реальное, дѣйствительное съ материальнымъ. Между тѣмъ какъ г. Асмусъ это дѣлаетъ и дѣлаетъ противъ своей философской совѣsti. Какъ человѣкъ обладающій философскими знаніями, г. Асмусъ принужденъ признать качественное своеобразіе психического. Но эту истину онъ направляетъ противъ грубаго материализма, а не материализма вообще. Болѣзньенное впечатлѣніе производить, когда г. Асмусъ вспоминаетъ, что онъ марксистъ и обязанъ защищать материализмъ,—онъ въ эти тяжкія минуты покидаетъ

философію. Марксизмъ имѣетъ философское происхожденіе, но совсѣмъ не философскій конецъ. Въ самомъ Маркѣ были еще остатки благородства мысли нѣмецкаго идеализма, у марксистовъ уже ничего отъ этого не остается.

Въ книгѣ г. Асмуса есть пробѣлы и искаженія. Онъ совсѣмъ повидимому не знаетъ, что корни нѣмецкаго идеализма заложены въ нѣмецкой мистикѣ и особенно у Я. Беме. Именно у Я. Беме были первородныя геніальныя интуиціи, которыя потомъ развивались нѣмецкими идеалистами начала XIX в. У Я. Беме, какъ и у Николая Кузанскаго, г. Асмусъ нашелъ бы гораздо больше діалектики, чѣмъ у Декарта и Спинозы. Смѣшно считать, что главной заслугой Канта является его устарѣвшая естественная исторія неба и естественно-научные труды. Невѣрно считать неокантіанцевъ дуалистами. Коганъ совсѣмъ не дуалистъ и приходитъ къ философії очень родственной гегеліанству. В. Асмусъ не дооцѣниваетъ Л. Фейербаха и его значеніе для генезиса марксизма. Это объясняется тѣмъ, что г. Асмусъ не видитъ, что въ марксизме самое важное не материализмъ, а атеизмъ. Фейербахъ же былъ геніальнѣйшимъ атеистомъ XIX в. Глава о Гегельѣ, которая особенно важна для его цѣли, сравнительно слабая. Г. Асмусъ совсѣмъ не углубляетъ діалектики Гегеля о бытіи, небытіи и становленіи. Онъ не выясняетъ, что весь динамизмъ гегелевской философії опредѣляется тѣмъ, что Гегель ввелъ понятіе небытія въ логику. Совершенно напрасно г. Асмусъ считаетъ Маркса и Энгельса пролетарскими мыслителями. Маркъ и Энгельсъ — дѣти буржуазіи, вышли изъ нея и унаследовали навыки ея мысли. Они не выразители мысли самого пролетариата, который никакой особенной мысли не обнаруживаетъ и склоненъ повторять зады буржуазнаго радикальнаго просвѣтительства, они создатели мессіанской идеи пролетариата, совсѣмъ не похожей на пролетариатъ эмпирическій. Это какъ разъ случай, когда не бытіе опредѣляло сознаніе, а сознаніе опредѣляло бытіе. Маркъ создалъ миѳ о пролетариатѣ и въ этомъ его самая большая оригинальность. Г. Асмусъ совсѣмъ не замѣчаетъ еще одного глубокаго противорѣчія марксизма. Маркъ раскрываетъ, какъ капитализмъ превращаетъ отношенія людей въ отношенія вещей, и въ этомъ есть несомнѣнная правда. Человѣкъ не хочетъ оставаться вещью, предметомъ, товаромъ, онъ хочетъ быть активнымъ субъектомъ. Такимъ образомъ марксизмъ всюду хочетъ видѣть субъекты, а не предметы. Но это какъ разъ радикально противорѣчить материализму, для которого существуютъ исключительно вещи и предметы и не существуетъ субъектовъ съ ихъ творческой активностью. Капитализму, овеществляющему людей, противопоставить можно только персонализмъ, а не материализмъ. Мате-

реализмъ марксистовъ цѣликомъ опредѣлился овеществленіемъ людей капитализомъ. Матеріализмъ есть буржуазно-капиталистическая философія. Пролетарія заставляютъ вѣрить, что онъ есть вещь и предметъ. Книга г. Асмуса наводить на мысль о двойственномъ результатаѣ нѣмецкаго идеализма. Съ одной стороны исходъ нѣмецкаго идеализма въ послѣднемъ періодѣ Шеллинга, въ его философіи откровенія, съ другой стороны — въ Марксѣ. Это обнаруживаетъ богатство его мотивовъ и темъ и внутренія его противорѣчія.

Въ заключеніе нужно сказать, что книга г. Асмуса есть одинъ изъ симптомовъ кризиса совѣтской философіи, о которой написалъ интересную статью г. Прокофьевъ въ «Собр. Запискахъ» Возвратъ къ гегелевской діалектике есть конецъ матеріализма. Впрочемъ самъ г. Асмусъ производить впечатлѣніе случайнаго человѣка въ коммунизмѣ. У него нѣть главнаго, нѣть паѳоса связанныго съ идеей пролетаріата, т.-е. нѣть коммунистической религіи, онъ любить философію и въ свѣтлыя свои минуты отдается философскому познанію, забывая о ненависти, къ которой обязываетъ его коммунистическое міросозерцаніе.

Николай Бердяевъ.